Vol. I. Luglio 1925 N. 4.

RICERCHE RELIGIOSE

diretta da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

GIORGIO LA PIANA: **La primitiva comunità cristiana di Roma e l'epistola ai Romani.**

MARIA ZAPPALÀ: **Le fonti del "De pallio".**

FILIPPO MILLOSEVICH: **Stato e Chiesa nell'epistolario di S. Bernardo di Chiaravalle.**

Mistica e filosofia. Nota di ERNESTO BUONAIUTI.

Discussioni. RENATO LAZZARINI. - LA DIREZIONE.

Bollettino di filosofia religiosa a cura di ERNESTO BUONAIUTI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

Ricerche Religiose è un periodico bimestrale che si propone di favorire gli studi storico - e filosofico-religiosi mediante la pubblicazione di saggi originali e di rassegne periodiche del movimento generale della cultura nell'ambito di tali discipline.

Ispirandosi coscienziosamente ai canoni della indagine scientifica, il periodico conta in pari tempo di contribuire pazientemente alla formazione faticosa di quella nuova disciplina intima, che le esperienze della vita moderna vanno creando.

I fascicoli di 96 pagine escono alla fine di ogni mese dispari.

Quota di abbonamento:

per l'interno	L. 30
per l'estero	» 50
abbonamento sostenitore .	» 50
ogni fascicolo	» 6

Adesioni; sottoscrizioni; manoscritti; comunicazioni; tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

LA PRIMITIVA COMUNITÀ CRISTIANA DI ROMA E L'EPISTOLA AI ROMANI

II.

Si è notato, e con ragione, che scrivendo per la prima volta ad una chiesa non fondata da lui ed ancora non visitata personalmente, Paolo dovesse presentare le sue credenziali. Ma l'enfasi con cui l'apostolo afferma la sua missione autonoma, ricordando che egli era stato segregato in modo speciale da Dio per predicare l'evangelo, che la sua vocazione si era manifestata a lui indipendentemente da ogni strumento umano, ed il fatto che egli mette alla pari il suo apostolato con quello di tutti gli altri apostoli come derivante direttamente da Gesù Cristo, tutto ciò rivela indubbiamente la preoccupazione di chi sapeva che il suo diritto non solo era contestato, ma che probabilmente era in pericolo di essere misconosciuto in modo definitivo da Gerusalemme.

Però la sua decisione di recarsi a Roma, quale è annunziata nel primo capitolo, appare assoluta; egli l'annunzia come una cosa sicura, condizionata solo dalla volontà di Dio. « Poichè mi è testimonio Iddio, che io servo col mio spirito nel vangelo del suo Figliolo, che senza cessare io mi ricordo di voi nelle mie orazioni, pregando affinchè in qualche modo, finalmente, possa quandochesia avere un prospero viaggio, nel volere di Dio, per venire a voi ». E poi soggiunge: « Sono ansioso di vedervi per impartire a voi qualche carisma spirituale per confermarvi nella fede ». E questa non è una risoluzione fatta adesso, ma un proposito nutrito da lungo tempo: « Voglio che sappiate, o fratelli, che spesso mi son proposto di venire a voi, ma sino adesso mi è stato impedito, per raccogliere tra voi qualche frutto, come tra gli altri gentili ».

Nessun accenno qui che la venuta a Roma sarà solo una fermata di passaggio e temporanea, ma una pura e semplice

tare che si formulassero nuove accuse contro di lui, al momento stesso in cui egli si accingeva al tentativo supremo di un accordo definitivo con Gerusalemme. Infatti, proprio a questo punto, seguendo la connessione intima del suo pensiero tra questa giustificazione e questa promessa circa il suo viaggio a Roma e il suo prossimo viaggio in Palestina, proprio a questo punto egli annunzia che andrà a Gerusalemme, che vi porterà le elemosine raccolte per i fratelli di Palestina, i quali hanno diritto a ricevere i soccorsi materiali dei gentili « fatti partecipi delle loro ricchezze spirituali ».

E immediatamente dopo Paolo conclude: « Io sono sicuro che quando verrò tra voi, verrò nella pienezza della benedizione del Vangelo di Cristo », cioè dopo avere eliminato ogni malinteso con i fedeli di Gerusalemme, avere scambiato con essi il bacio di pace ed essermi assicurato la benevolenza di coloro che furono in immediato contatto con Cristo nella carne. A questo scopo egli implorava le preghiere dei fratelli di Roma, perchè il suo tentativo non fallisse. La sua fede nelle loro preghiere rafforza le sue speranze e l'apostolo finisce con un augurio lieto: « Che io possa venire a voi con gioia, se Dio vuole, e che possa con voi essere consolato ».

Ora, poichè è chiaro che Paolo aveva un piano che includeva, qualunque fosse stato l'esito della sua missione di Gerusalemme, la conquista della comunità romana esistente e la formazione di una larga chiesa di gentili nella capitale, poichè non vi è nemmeno dubbio che Paolo avesse formulato questo piano da lungo tempo e che in esso riponesse tutte le sue speranze per l'avvenire, è possibile supporre che egli non avesse fatto nessun passo in preparazione di questo piano? È possibile supporre che egli non avesse preso e non seguitasse a prendere alcuna misura onde spianare la via ad un'impresa tutt'altro che facile e che nel suo pensiero rappresentava il coronamento della sua carriera apostolica? È possibile supporre che, nel dettare la lettera ai Romani, egli ignorasse le condizioni in cui si trovava quella chiesa, il conflitto di opinioni che divideva gli animi, i punti dottrinali che era conveniente discutere a preferenza, e sopratutto l'opinione

che i fedeli di Roma si erano formati di lui attraverso le notizie che vi pioveano da ogni parte? In altri termini, è possibile supporre e sostenere che l'epistola fosse una esposizione dottrinale senza riferimento alle circostanze di tempo e di luogo e che gli accenni a teorie e pratiche speciali fossero solo delle ipotesi, che l'apostolo formulava per rendere più concreto il suo insegnamento teorico?

Alla luce delle circostanze in cui fu dettata la lettera, quali abbiamo tentato di descrivere, tali supposizioni appariscono del tutto inverosimili. E che veramente siano infondate, risulta chiarissimo non solo da mere induzioni, ma dal fatto che abbiamo già accennato e che assume quindi grande importanza, la presenza cioè a Roma, nel tempo in cui Paolo scriveva l'epistola, di un gruppo di cristiani i quali seguivano più o meno il pensiero e le tendenze specifiche dell'insegnamento di Paolo. Indipendentemente dal capitolo XVI, la presenza di questo gruppo non può mettersi in dubbio, poichè Paolo stesso lo riconosce e si identifica chiaramente con esso. L'insegnamento di Paolo, dunque, era stato già introdotto a Roma dai suoi discepoli ed amici. Quale fosse la missione di costoro appare evidente: la creazione nella comunità cristiana di Roma, sino allora di carattere prevalentemente giudaico-cristiano, di un gruppo paolino, che avrebbe attirato facilmente dalla sua parte i gentili convertiti ed avrebbe dato a Paolo l'opportunità d'intervenire nelle faccende di quella chiesa, di dare dei suggerimenti e dei consigli, e finalmente d'intraprendervi personalmente la sua missione (1).

---

(1) La tesi che Aquila e Priscilla e gli altri menzionati da Paolo, o alcuni di essi, fossero in Roma allo scopo di preparare la via all'apostolo stesso, non è nuova. Essa era stata già accennata in vario modo, da vari commentatori della scuola di Baur, e fu poi ripresa da H. Oltramare (o. c. 79-92). Questi però, nega che prima del loro arrivo vi fosse in Roma una comunità cristiana giudaizzante organizzata, e fa cominciare la chiesa romana con l'arrivo degli amici di Paolo. Secondo lui l'epistola ai romani « nous montre qu'en l'an 58 l'Eglise de Rome était bien loin d'être constituée et organisée. Elle n'avait point de presbytère. On commençait seulement à se grouper et l'on se réunissait dans la maison d'Aquilas et de Prisca. Ceux-ci soutenus par Ur-

Anche se la lettera si chiudesse col capitolo XV, poco dubbio potrebbe rimanere sulla realtà di queste conclusioni; ma se si accetta la destinazione romana del capitolo XVI la situazione diventa ancora più chiara. Infatti la connessione di esso col resto dell' epistola appare logica e direi quasi inevitabile. Tra tutti i fedeli di Paolo nessuno certamente era meglio adatto di Aquila e Priscilla per assumere la missione di preparare nella capitale la via all' Apostolo. Essi conoscevano l' ambiente per esservi già stati e vi aveano ancora, senza dubbio, amicizie e conoscenze. Di più, essi erano intimi col pensiero di Paolo ed a parte dei suoi progetti, avendo vissuto a lungo con lui, in Corinto prima e poi in Efeso. Si aggiunga che essi erano pratici nell' organizzare *ecclesiolae* nella loro dimora e nell' eseguire con abilità e prudenza il lavoro preparatorio a cui Paolo annetteva tanta importanza. Infatti Paolo li aveva già adibiti un' altra volta in una simile impresa, ad Efeso, dove li lasciò a preparargli il terreno quando alla fine del suo secondo viaggio missionario da Corinto era tornato in Palestina. Dopo alcuni mesi si recò egli stesso ad Efeso e vi cominciò la sua lunga missione di tre anni, a cui posero fine i minacciosi tumulti che l' obbligarono a fuggire dalla città. Fu durante questa missione di Efeso, che Paolo maturò il suo

---

bain, un ancien compagnon d'œuvre de Paul, s'employaient activement à réunir chez eux les chrétiens de Rome, en attendant l'arrivée de l'apôtre, qu'ils croyaient prochaine. Ils étaient venus pour lui frayer la voie et ils s'en acquittaient consciencieusement. Ainsi les premières réunions religieuses d'où sortira l'Eglise de Rome ne remontent pas au delà des derniers mois de l'an 57. Telle est la date de l'origine de cette eglise „. (90). Questa tesi, suggerita all'autore dalla sua vivace opposizione alla tradizione che faceva di S. Pietro il fondatore della Chiesa romana una quindicina d'anni prima della lettera ai Romani, è in aperta contradizione col contenuto dell'epistola stessa. Ma a parte questa esagerazione sull'importanza di Aquila e Priscilla, le osservazioni dell'autore sul carattere paolino del gruppo che ad essi taceva capo, e sullo scopo per cui erano andati a Roma, cioè quello di preparare la via a Paolo stesso, sono ben fondate. Ma nessuno dei commentatori, per quanto ne sappia, ha fatto di questo punto la chiave di volta per una interpretazione storica dell'epistola, sia in riguardo alle circostanze in cui Paolo scrisse la lettera, sia in relazione alla situazione interna della comunità romana stessa.

progetto della missione romana e fu allora, come pare, che Aquila e Priscilla si trasportarono a Roma.

Quivi essi raccolsero i loro amici e cominciarono la loro propaganda tra i gentili, mentre via via altri conoscenti e discepoli di Paolo da Efeso e dall' Asia li raggiungevano nella capitale, sia per semplici ragioni di commercio e di affari, sia per coadiuvarli nella missione. È evidente che Aquila e Priscilla da una parte apparissero di avere intrapreso la missione sulla loro responsabilità personale e che dall' altra cercassero di non provocare nella comunità cristiana un dissidio troppo profondo. Dopo tutto, ciò avrebbe nociuto allo scopo finale della loro venuta a Roma. Ma il dissidio non poteva essere evitato e, com' era naturale, dato il carattere giudaico-cristiano della maggioranza della comunità, doveva scoppiare sulle questioni della obbligatorietà della Legge, sui privilegi del popolo giudaico, sugli effetti morali della dottrina paolina della grazia e sulle pratiche esterne. Ma dalla epistola stessa si rileva che, in fondo, il dissidio non avea raggiunto tali dimensioni da essere insanabile.

Frattanto Paolo, fuggito da Efeso, si era recato nella Troade e poi in Macedonia, raccogliendovi tra i suoi le elemosine per i poveri di Gerusalemme: e finalmente scendeva ad Atene ed a Corinto, dove sicuramente ricevette le più minute ed accurate notizie circa la situazione dei suoi amici e della comunità cristiana di Roma. Il momento gli parve propizio per un primo intervento e fu allora che scrisse l' epistola ai Romani. Per comprendere dunque il linguaggio di Paolo, bisogna tener conto non solo dello stato di animo in cui egli si trovava e che abbiamo cercato di ricostruire sopra, ma anche di tutte queste circostanze speciali create dalla situazione della comunità romana, secondo le informazioni ricevute dai suoi amici.

Se l' epistola fosse una vera e completa sintesi dogmatica del pensiero paolino si potrebbe forse staccare da ogni riferimento a condizioni locali; ma essa è solo una parziale esposizione di alcuni punti importanti. La loro scelta si comprende solo alla luce delle circostanze della comunità romana e del piano che Paolo si proponeva di svolgervi nel futuro. È solo

così che si può comprendere meglio il nesso che lega le diverse parti dell' epistola ed il valore storico delle soluzioni che egli offre nei vari problemi discussi.

Da questo punto di vista, infatti, le questioni principali che Paolo esamina e discute nell' epistola, si possono riassumere nelle tre seguenti: *a*) Le relazioni ideali e storiche tra il Giudaismo ed il Cristianesimo. *b*) La dottrina della fede e della grazia in se stessa e nelle sue relazioni con la morale. *c*) L' unità della chiesa in relazione alla diversità di pratiche e di osservanze speciali.

La prima questione occupa un posto importantissimo nell' epistola; dopo tutto è la questione fondamentale, su cui s'impernia tutta la trattazione e su cui si basano le altre due. Il conflitto storico tra il Giudaismo ed il Cristianesimo si riproduce nel conflitto tra due concezioni diverse sulla Legge e sulla Grazia e nel conflitto sul valore delle osservanze esteriori e la libertà dello spirito. Dal superamento dell' antitesi storica tra il Giudaismo e il Cristianesimo, dipende quello dell' antitesi disciplinare tra uniformità e libertà di pratiche esterne.

Perchè Paolo avrebbe scelto di fare di questo punto il centro della sua discussione, il punto di partenza ed il punto di arrivo della sua epistola, se non perchè da una parte la comunità romana era in atto composta in gran maggioranza di giudei, che praticavano un cristianesimo giudaizzante, e dall' altra il suo piano era di fondarvi una grande chiesa di gentili? Era quindi d'importanza capitale che Paolo affermasse e dimostrasse il diritto del piccolo gruppo dei suoi e dei gentili a seguire il Vangelo di Cristo senza essere obbligati a passare sotto le forche caudine del giudaismo. Se la comunità cristiana di Roma fosse stata in maggioranza di gentili e non di giudaizzanti, Paolo non avrebbe avuto alcun motivo d' incardinare l' intiero svolgimento dell'epistola sull' idea centrale del conflitto; il campo sarebbe stato libero e l' ostacolo del cristianesimo giudaico locale di poca importanza.

La stessa conclusione viene suggerita dal rilievo speciale che Paolo dà a certi punti della sua dimostrazione. Il con-

cetto stesso da cui prende le mosse per discutere la legittimità dell' interpretazione spirituale della giustificazione è abbastanza significante: « Ma allora, egli si domanda, quale vantaggio ha il giudeo? Quale profitto vi è nella circoncisione? » Paolo non nega il carattere e lo scopo divino della Legge, anzi lo proclama enfaticamente, ma invece di considerarla come una legge perenne destinata non a cessare ma a realizzarsi nella sua interezza nel Regno, come facevano i giudeo-cristiani più legati alla tradizione palestinese, egli la concepiva come istituzione transitoria, valida solo per i giudei e solo sino alla venuta del liberatore (1).

È evidente lo sforzo di Paolo di rimanere dentro l'orbita della tradizione giudaica, pur interpretandola alla luce di una più larga e per molti punti non-giudaica concezione dell' economia divina della salvezza. In tale concezione, la Legge acquista la funzione d' indurre la coscienza del peccato, che è il primo passo nella via della salvazione, ed il popolo giudaico è il popolo eletto da Dio per questa esperienza penosa, da cui però dovea sgorgare la salute. Le promesse fatte da Dio al suo popolo si realizzano, poichè è ad esso che per il primo viene offerta la salvezza per la fede. Infatti, anche durante il regno della Legge, questa fede in Dio e nelle sue promesse, per quanto fosse una fede indefinita ed imperfetta, era stata im-

---

(1) Si è osservato ripetutamente, specialmente da coloro che suppongono che la comunità romana a cui scriveva Paolo fosse in maggioranza di gentili, che Paolo, nel dare così larga parte nell'epistola al conflitto cristiano-giudaico, si rivolgesse non solo al gruppo dei giudeo-cristiani, ma a tutta la comunità giudaica di Roma in generale, che egli sperava di poter conquistare alla nuova fede. Ciò sarebbe confermato dalla narrazione dell'ultimo capitolo degli Atti, secondo la quale Paolo, appena arrivato in Roma, si sarebbe subito messo in comunicazione con i capi della sinagoga. A parte il carattere abbastanza tendenzioso e storicamente discutibile di tale narrazione, si può osservare che, pur ammettendo che Paolo potesse avere in mente un uditorio giudaico molto più largo che il gruppo dei convertiti, la lettera era diretta specificamente "a tutti in Roma diletti da Dio, chiamati santi„ cioè ai soli cristiani e non alla comunità giudaica. I problemi dottrinali e pratici di cui si occupa Paolo, sono perciò specificamente quelli della comunità cristiana.

putata a merito ad Abramo « padre di noi tutti », e questa stessa fede chiara e definita nella nuova rivelazione, sarà imputata « a tutti noi, se crediamo in colui che risuscitò dai morti, Gesù nostro Signore ». Paolo insiste ancora più a lungo e sviluppa in modo più complesso questo concetto in seguito, spiegando anche come debba intendersi l'affermazione che Dio abbia ripudiato Israele ; ma tutto il suo ragionamento non mira in fondo che a mettere in piena luce il principio che gli stava più a cuore, non solo perchè su di esso si basava il carattere speciale del suo apostolato in genere, ma perchè, nel caso della comunità romana, su di esso si fondavano le sue speranze per l'avvenire, e cioè il diritto dei gentili alla perfetta uguaglianza finale nel piano divino della salvazione. Ciò d'altronde non spezzava, secondo la concezione di Paolo, l'unità e la continuità storica della rivelazione, poichè i gentili, per usare l'efficace e felicissimo paragone che egli usa, erano come un ramo vigoroso d'olivastro innestato sul tronco secolare dell'olivo onde ridargli vita e vigore (1).

È chiaro come nel vergare quelle linee e nel dare espressione definita al pensiero che gli urgeva la mano, lenta a segnarne il corso, Paolo avesse da una parte presente la situazione in atto della comunità romana in maggioranza giudaica,

---

(1) Il simbolo dell'olivastro innestato sull'olivo ha dato molti grattacapi ai commentatori i quali, ripetendosi l'un l'altro, si sono o meravigliati che Paolo abbia fatto ricorso ad un'immagine giudicata "contraria ad ogni sano principio d'agricoltura„ (Omodeo, Prolegomeni, 195), oppure si sono sforzati a trovare nel preteso errore un significato riposto, come per esempio Lagrange (Épitre aux Romains, 280): "Pour n'être pas en règle avec les procédés de l'arboricolture, sa comparaison n'en est que plus saisissante; le dessein de Dieu n'est-il pas lui même extraordinaire, et bien différent de ce qu'eût pu conjecturer la raison?„. Eppure era già stato accennato da un pezzo da studiosi di botanica e di storia della flora palestinese che l'usanza in parola, tutt'altro che "contraria ad ogni sano principio d'agricoltura„, fu praticata per lungo tempo nei paesi orientali, dove si coltivava l'olivo. E sin dal 1903 l'illustre ed autorevole cultore di studi paolini W. M. Ramsay (Pauline and other Studies in early Christian History, London, 1903), aveva dedicato uno studio lungo ed esauriente alla questione, proprio a proposito di questo passo dell'epistola (IX. The Olivetree and the wild-olive, 219-250), in cui dimostra

e si accalorasse nell' impresa di far balenare ai loro occhi una visione più grandiosa e più universale della rivelazione antica, e nello stesso tempo rivolgesse lo sguardo al futuro, in cui, secondo il suo piano, Roma dovea diventare il centro di una grande chiesa di gentili per la propagazione del Cristianesimo in tutto l'occidente. Nel suo pensiero erano due finalitè strettamente connesse; la prima come condizione necessaria per rendere possibile la seconda e la seconda come scopo ultimo che spiegava la necessità della prima.

Ugualmente, l'obbiezione contro l'influenza demoralizzatrice della dottrina della giustificazione per la fede e dell' efficacia della grazia, se da una parte dà a Paolo l' opportunità di riaffermare la sua fedeltà al contenuto essenziale dell' etica del Giudaismo, dall' altra gli porge l' occasione di formulare in modo preciso ed energico i principi più universali della morale cristiana, in antitesi con la pratica del mondo pagano. Con ciò Paolo, non solo mirava a togliere ogni dubbio nella mente degli obbiettanti sulla purezza della sua dottrina morale, ma ammoniva enfaticamente tanto i giudeo-cristiani che aveano rinunziato alla Legge, quanto i convertiti dal gentilesimo, a non confondere il suo insegnamento sull' efficacia della grazia e del battesimo con la virtù magica dei riti delle religioni popolari

---

che l'innesto dell'olivastro o olivo selvaggio, sull'olivo domestico, a scopo di ringiovanirlo, era praticato largamente e pare con buoni risultati. Il fatto era quindi una nozione comune all'uditorio a cui Paolo rivolgeva la sua lettera e non era affatto una nozione sbagliata. Tanto meno essa "diveniva nel pensiero dell'apostolo quanto mai contorta„ (Omodeo c. c. ib.). La contorsione è piuttosto effetto del modo con cui l'Omodeo parafrasa, alterandolo, il concetto dell'apostolo: "La storia della salute che da Israele passa alle genti, l'apostolo la rappresenta come l'innesto d'un ramo d'oleastro nel pingue olivo di Israele„. Posta così, si capisce che l'immagine diventa contorta e incomprensibile. Ma Paolo dice tutt'altro. Egli si rivolge direttamente al gentile e gli dice in discorso diretto: "Tu sei come un ramo d'oleastro innestato al tronco dell'olivo in luogo dei rami che ne sono stati tagliati e quindi sei fatto partecipe dell'umore delle radici e della pinguedine dell'olivo„. L'immagine è chiara, suggestiva e diretta, e dovette essere ben compresa dai cristiani di Roma, che, essendo immigrati dalle provincie orientali, conoscevano l'usanza da cui Paolo derivava la similitudine.

ed a sollevarsi al concetto della grazia che distrugge il peccato, non perchè lo neutralizzi, coesistendo con esso, ma perchè lo bandisce interamente dall'anima del cristiano. Paolo così rispondeva all'obbiezione dei giudaizzanti e nello stesso tempo definiva i principi etici a cui doveva ispirarsi la grande chiesa dei gentili di Roma che era nelle sue speranze e nei suoi voti.

In nessun'altra epistola come in questa ai Romani, Paolo si mostra così pronto a fare tutte le concesioni possibili ai giudaizzanti ed a riconoscere appieno tutto il debito del Cristianesimo verso il gruppo primitivo di Gerusalemme. Dopo avere infatti celebrato i diritti superiori dell'amore e della carità ed aver fatto menzione in maniera incidentale dell'offerta che egli si accingeva a recare ai fratelli di Gerusalemme, quasi per dare un esempio pratico del modo come egli interpretava la legge della carità superiore ad ogni discordia, Paolo si affretta ad aggiungere, in un inciso molto significativo, che le contribuzioni a pro' di Gerusalemme erano state offerte dai gentili « con lieto animo, poichè essi si riconoscono debitori » ed avendo ricevuto dai giudeo-cristiani i doni spirituali, li ricambiano con doni materiali.

Con ciò Paolo non solo pagava alla chiesa cristiano-giudaica un tributo di omaggio, che dovea riuscire molto grato alla maggioranza della comunità romana, ma richiamava praticamente l'attenzione sui benefici spirituali e materiali che potevano derivare dall'unione e dalla concordia tra giudei e gentili nella nuova fede. Ancora una volta, egli indicava chiaramente su quale base più larga e più comprensiva egli intendesse iniziare la sua nuova attività nella capitale dell'impero romano, futuro centro del cristianesimo occidentale. L'esperienza delle sue missioni passate, da una parte, e dall'altra le esigenze del suo nuovo e largo piano di espansione, aggiunte al raffinarsi della sua coscienza religiosa tra le lotte ed i contrasti, avevano condotto Paolo a spiritualizzare sempre più la sua sintesi ideale e morale della nuova fede e ad assumere quindi un atteggiamento di maggiore tolleranza in fatto di osservanze e di pratiche esterne.

Mentre, infatti, nell'epistola ai Galati avea condannato

con parole irose e senza riserve le pratiche dei giudaizzanti: « Voi osservate giorni, mesi, stagioni ed anni: ho paura che le mie fatiche tra voi siano state spese invano » (4, 10-11) nell' epistola ai Romani si limita a definire tali pratiche come scrupoli dovuti a debolezza di fede, che, pertanto, debbono essere rispettate ad evitare scandalo. Con ciò Paolo rassicurava i giudeo-cristiani di Roma, che non sarebbero stati inquietati per quanto riguardava le loro osservanze, e d' altra parte rassicurava i gentili che non verrebbero sottoposti alle obbligazioni della Legge, poichè la legge superiore della carità imponeva una tolleranza mutua e fraterna.

La lettera ai Romani non è perciò, in fondo, che l'esposizione dei principi a cui Paolo intende ispirare la sua missione romana; è il programma che egli formula tenendo presenti le condizioni attuali di quella comunità per l' espansione e lo sviluppo di quella chiesa e che egli comunica sin da ora per rassicurare gli uni e prepararli a riceverlo senza sospetti e senza ostilità, per incoraggiare gli altri a continuare la propaganda tra i gentili, su cui Paolo fondava le sue speranze per l' avvenire del Cristianesimo in Roma e nell' occidente.

Abbiamo accennato sin da principio, che probabilmente i gruppi con tendenze diverse nella comunità romana non avevano preso ancora una fisonomia ben decisa e non erano perciò distinti da istituzioni speciali dentro l' ambito della pratica cristiana. Ma, tosto o tardi, ciò dovea fatalmente avvenire. È naturale, infatti, che la diversità di vedute non solo in questioni ed in astratti principi di fede, ma anche in questioni pratiche di morale e di osservanze religiose esterne, dovesse in progresso di tempo dare origine ad aggruppamenti speciali degli elementi più omogenei tra loro. Che questo processo fosse almeno al suo inizio nella comunità romana, quando Paolo scriveva la sua lettera, si potrebbe argomentare dal fatto che Paolo esorta vivamente i fedeli « ad accogliersi vicendevolmente ».

Significante, su questo punto, potrebbe essere anche il passo in cui Paolo accenna alle divergenze circa l' osservanza del giorno o dei giorni. I commentatori sono d'accordo nel rife-

rire questa frase all'osservanza del digiuno. Sembra quindi che tra i cristiani di Roma vi fossero usanze diverse, non solo per quanto riguardava l'uso di certi cibi, ma anche per i giorni in cui si praticava il digiuno. Si potrebbe osservare che, come del resto è ben noto, l'osservanza del digiuno era sin da principio connessa strettamente con le *sinassi*, o riunioni per la preghiera in comune. La divergenza nell'osservanza del digiuno tra i cristiani di Roma implicherebbe quindi che essi si riunissero in giorni diversi gli uni dagli altri? In questo caso essi avrebbero formato di già gruppi distinti, aventi pratiche liturgiche in giorni diversi e perciò con presbiteri o capi diversi, propri a ciascun gruppo.

Induzioni ugualmente importanti e sempre su questo riguardo, potrebbero farsi tenendo presente il fatto che le divergenze dottrinali e pratiche nella comunità romana non erano tanto il risultato di una elaborazione locale del pensiero e della religiosità cristiana, quanto un'importazione dal di fuori. I cristiani di Roma erano allora parte della popolazione immigrata e tra gli immigrati propagavano principalmente le proprie dottrine. È naturale che seguendo le abitudini dei gruppi immigrati e le esigenze dell'industria o del mestiere con cui si guadagnavano la vita o della situazione sociale che essi aveano tra le classi più umili, anche i cristiani si raggruppassero più o meno a seconda delle affinità regionali o di mestiere e formassero quindi nei vari distretti diverse piccole chiese domestiche, nello stesso modo come i loro compatriotti pagani, pure immigrati, formavano i loro collegi (1).

E così Aquila e Priscilla ed i loro amici unendosi a quelli che già si trovavano a Roma, e a quelli che ve li raggiungevano via via, o che venivano guadagnati alla fede sul posto, avranno formato piccoli gruppi più affini per origine e per ten-

(1) Così Paolo, quando arrivò a Corinto, era andato ad abitare col giudeo Aquila: "E poichè era dello stesso mestiere dimorò con lui e lavorò nella stessa casa, poichè erano tessitori di tende„. (Atti, 18, 1). La tessitura in genere era uno dei mestieri praticati largamente dai giudei della diaspora (Juster, o. c. II, 306).

denze, tenendo le loro riunioni in casa di uno di loro, nello stesso distretto in cui abitavano: in una parola, avranno formato la loro *ecclesiola* con i propri capi e le proprie usanze. Non è infatti difficile scorgere nella enumerazione di persone che Paolo fa alla fine dell'epistola, una certa distinzione e suddivisione in piccoli gruppi anche tra coloro che appariscono tutti, più o meno, seguaci di Paolo. Cio è stato notato ripetutamente dai commentatori e, come osserva Sanday, la frase « καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς » usata da Paolo dopo aver nominato uno o più personaggi più importanti di ciascun gruppo, indicherebbe « che queste persone formavano delle piccole comunità tra di loro » (1).

Se tale, come non vi è ragione di dubitare, era la situazione, la tendenza naturale a formare gruppi distinti a second delle divergenze in materia di dottrine e di pratiche religiose veniva a coincidere col fatto che un aggruppamento vario già esisteva tra i cristiani per ragioni del tutto pratiche e comuni a tutte le popolazioni immigrate nelle grandi città. Ma sia che i piccoli gruppi regionali o professionali formatisi tra gli immigrati cristiani a Roma si differenziassero di già, e sin da principio, anche per diverse concezioni della fede e delle osservanze religiose cristiane, sia che tale differenziazione si affermasse nel processo naturale di mutua attrazione degli elementi più omogenei, sta il fatto abbastanza importante che sin d'allora la chiesa di Roma presenta, per quanto in piccole proporzioni e direi quasi in germe, quella caratteristica che doveva conservare così a lungo, di rappresentare cioè diverse correnti di pensiero e di tendenze importate da luoghi diversi.

Il gruppo che facea capo ad Aquila e Priscilla ha lasciato tracce nella tradizione romana (2). Secondo questa tradizione,

---

(1) Sanday-Headlam. o. c. 427.

(2) Su Aquila e Priscilla vi è una larga letteratura. Vedi Lightfoot, Biblical Essays, London 1893, 299 ss.; Harnack, Ueber die beiden Recensionen der Geschichte der Prisca und der Aquila in Act (Sitzungsber. Berlin Akad. 1900, 8, ss.) e le opere sopra citate. Un'esposiziono minuziosa della tradizione romana con ampia bibliografia, trovasi in A. Merlin, L'Aventin dans l'antiquité. Chap. 9, Les légendes chrétiennes (378-417).

la chiesa domestica dei due fedeli amici di Paolo era sull' Aventino, nel luogo dove più tardi sorse il titolo di Aquila e Priscilla. Sull' Aventino dunque, l' ἑτέρα πόλις dove tanti altri culti stranieri aveano iniziato la loro carriera nella capitale, anche il Cristianesimo avrebbe avuto uno dei suoi primi centri di diffusione in Roma. Disgraziatamente questa tradizione compare troppo tardi, per essere da noi accettata senza ombra di dubbio. Infatti, è certo che il titolo primitivo della chiesa era quello di « Sanctae Priscae Virginis et Martyris », dal nome di una vergine romana martirizzata sotto Claudio II, e soltanto dal secolo nono in poi appare trasformato in quello di « Aquilae et Priscillae », in seguito, come sembra, ad un preteso ritrovamento delle reliquie dei due compagni di Paolo (1).

Nè le scoperte archeologiche sono riuscite a gettare molta luce su questo punto, e nemmeno a dimostrare che realmente Aquila e Priscilla finirono i loro giorni a Roma e non ad Efeso, dove sarebbero tornati quando Paolo più tardi scriveva la seconda a Timoteo. Gli sforzi della grande erudizione del De Rossi per stabilire una relazione tra Aquila e Priscilla ed il cimitero di Priscilla, non sono riusciti dopo tutto a dare alla sua tesi una base evidente ed indiscutibile. Si è rimasti sul terreno delle probabilità (2).

---

(1) Liber Pontificalis. Leo III, ed. Duchesne, I, 517; II, 20 e Leo IV, ib. II, 116).

(2) De Rossi, Della casa di Aquila e Priscilla sull' Aventino (Bull. arch. crist. 1867, 44-46); Priscilla e gli Acilii Glabrioni (Ib. 1888-89, 103-133). La tradizione che i due amici di Paolo siano morti in Asia è stata raccolta dal Martirologio Geronimiano, ma, come osserva il De Rossi, probabilmente la formula "in Asia Minore„ sarà stata un'aggiunta suggerita dal passo della 2 Tim. e non derivata da calendari autentici (Bull. 1867, 45). D'altra parte contro l'autenticità della 2 Tim. vi sono serie obbiezioni. Anche a proposito degli altri gruppi menzionati da Paolo nell'ultimo capitolo ai Romani, si sono tentate varie identificazioni con personaggi noti da altri documenti. Così quello di Aristobulo sarebbe stato formato dagli schiavi e liberti cristiani di quell'Aristobulo nipote di Erode il grande e fratello di Agrippa, che visse e morì in Roma (Lightfoot, Epistle to the Philippians 1878, 174 ss.); e quello di Narcisso sarebbe stato formato dai domestici di Narcisso, il famoso liberto di Nerone, gli uni e gli altri passati in eredità alla casa imperiale dopo la morte

Tuttavia l'incertezza di questa tradizione circa il luogo di dimora di Aquila e Priscilla e della loro connessione con la famiglia romana degli Acilii Glabrioni, non sarebbe un argomento contro la presenza in Roma dei due amici di Paolo al tempo in cui egli scriveva l'epistola e quindi contro la destinazione romana del capitolo XVI di essa.

Abbiamo già accennato ai vari problemi sollevati a proposito di quest'ultimo capitolo dell'epistola. Dal nostro punto di vista ed in connessione col valore attribuito sopra al suo contenuto storico, ci sembra che l'ipotesi la più naturale e la più logica sia quella, già formulata in modi diversi da vari interpreti, che il capitolo fosse originariamente un biglietto separato dalla lettera, scritto per raccomandare la diaconessa di Cencre la quale si recava a Roma e vi recava probabilmente l'epistola stessa. Ci pare anzi che questa ipotesi venga a quadrare perfettamente con quanto già conosciamo, attraverso l'epistola, sulle condizioni della comunità romana, se si ammette che il biglietto di raccomandazione in favore della diaconessa non fosse diretto da Paolo a tutta la comunità intiera, come era invece la lettera, ma soltanto al gruppo dei suoi amici che lo aveano preceduto in Roma a preparargli la via e tra i quali egli menziona quelli che gli sono più cari e quelli che si erano

di Aristobulo e l'esecuzione di Narcisso. Si tratta di due ipotesi ingegnose e molto attraenti, ma contradette da una tradizione romana antica raccolta dall'*Ambrosiaster*, secondo la quale Aristobulo e Narcisso sarebbere stati invece due presbiteri della Chiesa di Roma. (P. L. XVII, col. 179-180) Si noti che a proposito di Narcisso il commentatore asserisce che si tratta di una tradizione antica: "Narcissus hic illo tempore presbyter dicitur fuisse sicut legitur in aliis codicibus„ e più sotto: "Hic Narcissus presbyter officio peregrini fungebatur exhortationibus firmans credentes„. In verità, tranne Aquila e Priscilla, gli altri personaggi non hanno lasciato tracce sensibili nella tradizione romana. È vero che nelle iscrizioni più o meno contemporanee si trovano schiavi e liberti specialmente della casa imperiale (Lightfoot. Epistle to the Philippians, Caesar's Household 171-178) con nomi uguali, e nomi consimili si sono trovati nelle iscrizioni cimiteriali cristiane (De Rossi, Bull. 1889, 128-129), ma la loro identificazione con gli individui nominati da Paolo è semplice congettura.

raggruppati attorno ad essi. A tutti costoro Paolo manda i suoi speciali saluti.

Vi sarebbe così una certa analogia con la lettera a Filemone ed ai Colossesi, scritte anch' esse ad un tempo e dirette alla stessa località, una per la comunità intiera e l' altra per un individuo speciale e per la sua famiglia. La differenza sarebbe nel fatto che mentre l' epistola a Filemone era diretta nominatamente ad un individuo ed ai suoi, e si occupava di un fatto specifico, quale la fuga ed il ritorno dello schiavo Onesimo, e perciò mantenne la sua individualità separata da quella diretta a tutta la comunità, al contrario il biglietto ai suoi amici di Roma, portato dalla stessa diaconessa di Cencre che recava l' epistola, era diretto ad un gruppo più o meno indefinito e non aveva per di più un contenuto distinto da circostanze di fatto speciali, e perciò ben presto, durante le varie fasi di formazione del *Corpus Paulinum* venne a perdere la propria identità e fu attaccato alla lettera principale diretta a tutta la comunità, come parte integrante di essa.

Del resto in un certo senso lo era, poichè per i fedeli a cui essa era diretta non formava, dopo tutto, che un complemento ed una specie di post-scriptum della lettera principale. Ciò spiegherebbe la connessione generale di pensiero che lega alcuni passi del capitolo col resto dell' epistola (19, 25, 26). D' altra parte i motivi che avranno spinto Paolo a non incorporare nell' epistola la raccomandazione di Phoebe ed i saluti così specificati ai suoi amici sono ovvî, ed alcuni si possono derivare da vari passi del capitolo stesso.

Se, infatti, la presenza dei suoi fratelli in Roma era anche in parte, e per alcuni di loro, effetto del piano elaborato dall'apostolo da lunga mano, il fatto di rivolgere ad essi una parola in particolare era naturale e pienamente giustificato Che ad essi piuttosto che alla comunità intiera dovesse Paolo raccomandare Phoebe, la quale veniva a rinforzare il loro numero, è pure logico. Che in questo biglietto, piuttosto che nella lettera, Paolo rivolgesse i suoi saluti ai suoi conoscenti nominandoli ad uno ad uno e a gruppi, si comprende facilmente quando si tien presente che nell'epistola egli avea preso

posizione come apostolo superiore a tutti i partiti, come portatore di pace e di armonia per tutti, ammonendo tutti ugualmente, e per tutti esponendo i principi del suo insegnamento specifico.

Ma dove si rivela più chiaramente il carattere ristretto della destinazione del capitolo, è nei versetti 17-18, dove dice: « Ora io vi prego, o fratelli, di sorvegliare coloro che causano dissensioni ed imbarazzi contro la dottrina che voi avete imparato e di starne lontani. Poichè tali persone non servono nostro Signore Gesù Cristo, ma il loro ventre, e con parole untuose e adulatrici ingannano il cuore dei semplici. La vostra fedeltà è nota a tutti, perciò io mi rallegro con voi; però io vorrei che voi foste più savi verso ciò che è bene, e più semplici verso ciò che è male. Il Dio della pace opprima Satana sotto i vostri piedi ben presto ». In queste parole si contiene una ingiunzione precisa di carattere disciplinare, una lode mista a rimprovero ed un voto.

L'ingiunzione è di sorvegliare e di eliminare dalla loro società i seminatori di divisioni, quelli che Paolo con parola irosa chiama « servi del ventre ». I commentatori hanno notato che questo passo e questo linguaggio violento, subito dopo il magnifico inno alla carità ed alla tolleranza fraterna anche per i deboli, è in certo modo fuori di tono e guasta l'effetto finale dell'epistola, così elevata nella sua visione di armonia e di concordia perfetta tra i fratelli. Ed infatti è così. Ma se essa fa parte di un biglietto separato, diretto soltanto al gruppo dei suoi amici e collaboratori, tanto l'ingiunzione in se stessa, quanto il linguaggio iroso con cui è espressa, sono perfettamente a posto. Sia che si riferisca a qualche dissenso interno nel gruppo stesso, causato da ambizioni e da gelosie personali, che perciò mettevano in pericolo tutta l'attività del gruppo precursore di Paolo, sia che, come si crede comunemente, alluda ai soliti nemici che lo seguivano alle calcagna e che l'apostolo prevedeva si sarebbeso presto recati a Roma ad impedire la riuscita del suo piano grandioso di conquista dell'occidente, l'ingiunzione di tenere bene aperti gli occhi e di bandire dalla loro società i servitori del ventre,

assume un significato ben definito ed appropriato, se viene ristretta ai suoi collaboratori nell'impresa romana. Del resto, che proprio tale fosse il caso si rileva più chiaramente dall'inciso che segue immediatamente: « παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε », cioè, come interpretano generalmente i commentatori, « eliminate coloro che creano disturbi contro la dottrina che avete appreso *da me* » (1). Coloro che aveano appreso da Paolo la sua dottrina, non potevano essere altri che i suoi fedeli amici i quali lo aveano preceduto in Roma. È ad essi quindi che si rivolge l'ingiunzione e non alla comunità intiera.

A questo ammonimento segue un delicato rimprovero ed anche qui le parole di Paolo assumono un significato preciso se sono rivolte soltanto al gruppo dei suoi. Paolo, infatti, comincia con l'esprimere la sua soddisfazione; nell'insieme egli è contento di loro. La fedeltà con cui eseguiscono il suo piano gli dà piacere, la loro obbedienza alle sue direttive gli è causa di gioia e se ne congratula. Ma in certi casi essi non hanno mostrato di aver bene compreso il suo insegnamento circa ciò

---

(1) I difensori di questa interpretazione sono di preferenza i commentatori che affermano la destinazione efesina del capitolo. Essa sarebbe infatti un argomento capitale contro la destinazione romana (Lake o. c. 326), poichè la comunità cristiana di Roma non avea ricevuto da Paolo l'Evangelo. I fautori della destinazione romana in conseguenza hanno rifiutato di leggere in " τὴν διδαχήν „ una menzione dell'insegnamento proprio di Paolo, vedendovi invece un'allusione a quella "common basis of christian doctrine which St. Paul shared with all other teachers „ (Sanday-Headlam, o. c. 430). Ma è logico che la frase di Paolo, ricordante ai destinatari del biglietto " la dottrina da essi appresa „, proprio nello stesso tempo in cui egli denunzia aspramente gli errori dei suoi avversari, non possa riferirsi, in forza dell'antitesi, che alla sua dottrina. Senza ciò, l'ammonimento di Paolo perderebbe tutto il suo significato e la sua efficacia. Ammettendo che il biglietto fosse diretto esclusivamente ai suoi amici di Roma, la frase acquista tutto il valore speciale che le è proprio e che era nell'intenzione di Paolo. L'apostolo, infatti, doveva essere specialmente ansioso che i suoi cooperatori di Roma seguissero fedelmente le sue istruzioni ed il suo insegnamento, senza lasciarsi fuorviare dai seminatori di scandali. L'esperienza di quanto era avvenuto tra i Galati ed in Corinto tra i suoi seguaci, durante le sue assenze, non rendeva superfluo questo ammonimento ai suoi fedeli di Roma, sui quali l'apostolo fondava tante speranze.

che è bene e ciò che è male, ciò che alla luce della nuova fede è lecito, e ciò che non è lecito. Questa allusione che doveva esser chiara ai suoi amici, si doveva riferire alla condotta di alcuni di essi, sia nell'esagerare ed alterare lo spirito dell'insegnamento paolino circa la fede, la grazia ed il peccato, esagerazioni che aveano provocato le accuse di immoralità di principi confutate da Paolo nella sua lettera, sia venendo a compromessi circa pratiche ed osservanze esterne che Paolo non approvava, oppure assumendo un atteggiamento d'intolleranza assoluta che Paolo, ugualmente, ritiene almeno inopportuna.

In altri termini, in questo biglietto destinato ai suoi collaboratori, Paolo imponeva da una parte un atteggiamento di assoluta intolleranza verso i disturbatori che agivano nel seno del gruppo stesso e verso i nemici che sarebbero venuti dal di fuori, e dall'altra consigliava la prudenza e la moderazione verso gli altri gruppi della comunità romana, che divergevano in fatto specialmente di pratiche esterne. L'intolleranza nel primo caso e la tolleranza nel secondo, si spiegano bene non solo alla luce dei principi dottrinali diversi impliciti nell'un caso e nell'altro, ma più ancora delle finalità pratiche presenti alla mente di Paolo nel suggerire una linea di condotta, e cioè la riuscita del suo piano della missione romana e della conseguente conquista dell'occidente alla fede cristiana secondo il suo insegnamento.

Non meno significante è finalmente il voto con cui Paolo conclude augurando un sollecito e completo trionfo, se lo si riferisce a questo piano a cui egli intendeva dedicare tutti i suoi sforzi in avvenire, appena gli sarebbe stato possibile di recarsi personalmente nella capitale. Così inteso l'intero capitolo XVI dell'epistola, che altrimenti è oscuro e stranamente indefinito, si presenta con un significato chiaro e preciso, come doveva esserlo ai destinatari, per i quali, dopo aver letto la lettera diretta alla comunità intiera, il biglietto ad essi riservato non richiedeva certo altra spiegazione.

Come è noto dalla narrazione degli Atti, gli eventi si svolsero in modo diverso da quanto Paolo poteva immaginare

quando scriveva ai Romani. Da una parte a Gerusalemme egli accettò le condizioni umilianti impostegli dai capi di quella comunità onde venire ad un accordo, ma dall'altra, prima che l'accordo fosse concluso, i tumulti dei Giudei e la conseguente prigionia di Paolo, arrestarono tutti i suoi piani ed i suoi progetti. Dopo due lunghi anni di detenzione, durante i quali il pensiero della sua missione romana lo assillava senza posa, Paolo finalmente raggiungeva Roma, ma in catene e per esservi processato e senza portare con sè quella pienezza di benedizione che dovea scaturire dal perfetto accordo con gli apostoli di Gerusalemme, quale egli si era augurato nell'epistola.

Ma, fortunatamente per Paolo, la soluzione imprevista del problema che aveva tanto affannato l'animo suo quando scriveva l'epistola e sino al suo arrivo a Gerusalemme, introduceva un nuovo elemento, che se non era tanto valido quanto la benedizione non ottenuta, ne compensava in certo modo la mancanza: l'aureola della persecuzione. Dopo tutto, se non vi era stato un accordo, non vi era stata neppure una rottura: la questione rimaneva sospesa. Ma, grazie alla sua prigionia, Paolo poteva presentarsi alla comunità cristiana di Roma come autentico rappresentante della nuova fede, poichè contro di lui si erano appuntate, nella capitale stessa del giudaismo, le ire dei giudei induriti ed in lui avevano riconosciuto il più grande ed il più efficace apostolo del Vangelo. Paolo diventava per i cristiani un simbolo della fede comune e, per un momento almeno, egli poteva sperare in una tregua. Questa fu di breve durata, ma nè le catene, nè le ostilità rinnovate dei suoi avversari, lo fermarono nel suo tentativo di provvedere una salda base per una grande chiesa di gentili in Roma.

Cambridge Mass., Università Harvard.

Giorgio La Piana

LE FONTI DEL "DE PALLIO„

Collocato il *De pallio* nella sua vera luce, come operetta squisitamente cristiana, nel piano generale della produzione letteraria tertullianea (1), si presenta all'indagine il problema delle fonti. Che Tertulliano utilizzi sempre, in ispecie per notizie storiche o aneddotiche, fonti pagane, non è cosa che sorprenda. Senza ricorrere all'Apologetico, che tradisce così frequenti reminiscenze letterarie, giuridiche, filosofiche, basterebbe ricordare il *De spectaculis*. il *De corona* e il *De idololatria* per farsi un'idea dell'erudizione vastissima e spontanea dello scrittore africano. Nulla di più naturale quindi che anche nel *De pallio*, che si prestava per l'argomento e per il pubblico cui è rivolto ad una sagace scelta di motivi estetici, trionfi quella che è una delle note caratteristiche del grande apologista. Se non che, nel *De pallio*, dopo l'ipotesi avanzata dal Geffcken, il problema delle fonti si offre all'indagine in modo molto più complesso, poichè non solo Tertulliano, seguendo il suo solito metodo di lavoro, avrebbe chiesto alla cultura classica il corredo di notizie, di dati e di riferimenti, giovevole al proprio asserto, ma avrebbe redatto l'operetta utilizzando ampiamente, anzi quasi plagiando, uno scritto preesistente, in questo caso una delle satire menippee di Varrone. A quale poi delle satire di Varrone, sia pure per il titolo, il Geffcken intenda ricollegare il *De pallio* non sappiamo, poichè egli si accontenta solo di spigolare, attraverso i numerosi frammenti del satirista romano, quei parallelismi, ben pochi del resto, che per avventura offrono qualche punto di contatto con il *De pallio*.

In pari tempo il Geffcken va rintracciando, a rincalzo della sua tesi, una serie di testimonianze che dovrebbero dimostrare l'influsso stoico-cinico. Ora, una prima obbiezione da muovere al Geffcken ci sembra sia questa: che egli non sa deci-

(1) Vedi articolo precedente in "Ricerche Religiose„ n. 2, Marzo 1925.

dersi tra una pluralità di fonti e una fonte unica, tra l'influsso generico di una concezione filosofica e l'autorità predominante di un singolo autore. Se Tertulliano ha redatto il suo scritto sulla falsariga di un modello ben determinato, a che ricercare e presentare come possibili fonti, motivi analoghi di vario genere e di varia provenienza? Questo in linea pregiudiziale. Venendo a qualche esemplificazione, notiamo come il Geffcken inizia la sua ricerca rilevando che uno degli argomenti principali del *De pallio*, e precisamente quello attinto dalle trasformazioni della natura, a giustificazione del cambiamento di vestito, risponde in pieno alle concezioni della setta stoica che voleva ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Inoltre, egli soggiunge, il perenne mutare del mondo fisico, è motivo consueto a molti scrittori: e in proposito adduce le testimonianze di Polibio (1), dello pseudo Luciano nello scritto sulla danza, di Stazio nelle Selve (2), di Dione (3), di Frontone (4) e di Orazio (5).

Orbene, nessuno contesta il fatto che l'argomento dell'alterno avvicendarsi delle cose umane è motivo comune e tradizionale; ma nel caso concreto, quando si scende ad un confronto tra gli autori invocati e Tertulliano, l'affinità appare così generica, che non si può assolutamente formulare alcun giudizio sulla dipendenza o sull'originalità dei motivi del *De pallio* (6).

---

(1) *Hist.* XXXIX, I, 4.

(2) *Silv.* III, 3, 48.

(3) *Orat.* XL, 34.

(4) *Laudes negligentiae.*

(5) *Sat.* II, 1.

(6) Confr. invece le evidenti affinità tra *Apolog.* XLVIII, § 8 e *De Pall.* II, in cui Tertulliano svolge non solo motivi simili, ma s'ispira nel tracciare il quadro della vita universale, come risultante dall'armonia dei contrari, in ambedue gli scritti, alla concezione di Empedocle e alla terminologia degli atomisti. *Apolog.*: "Lux cottidie interfecta resplendet et tenebrae pari vice decedendo succedunt, sidera defuncta vivescunt, tempora ubi finiuntur, incipiunt, fructus consummantur et redeunt, certe semina non nisi corrupta et dissoluta fecundius surgunt: omnia pereundo servantur, omnia de interitu reformantur„. *De Pall.*: "Sol stationibus annuis, luna modulationibus menstruis variat. Siderum distincta confusio interdum dejicit quid, interdum resuscitat. Caeli ambitus nunc subdivo splendidus, nunc nubilo sordidus; aut imbres

Che certo, non occorre spender molte parole per dimostrare che anche nel programma cristiano è implicita l'adesione alle leggi fondamentali della natura, in quanto opporsi a questi leggi, o comunque adulterarle e contraffarle, significa svalutare e travisare l'opera della creazione. In questo senso la concezione stoica è superata ed integrata dalla visione cristiana. Se Tertulliano, del resto, seguisse uno schema tradizionale, non si spiegherebbe l'uso del medesimo argomento in altre sue opere, per esempio nel cap. V del *De corona*, e nella polemica contro gli abbigliamenti e le acconciature femminili.

Stabilito questo primo punto, vediamo di raggruppare secondo una linea logica le diverse fonti, che, per comodità di trattazione, possono ridursi a quattro tipi principali. Citazioni dirette, desunte da singoli autori; tradizioni popolari; reminiscenze che tradiscono l'indirizzo stoico-cinico; e infine frammenti di Varrone.

Il primo nucleo di fonti naturalmente non può costituire materia di dissenso, poichè le citazioni dell'*Eneide*, III, 410, dell'*Odissea*, XVI, 294, la descrizione dell'ariete secondo Laberio (1), il ricordo dei *Fullones* di Novio e dei *Catinenses* del mimografo Lentulo rappresentano, per unanime consenso, altrettante

---

ruunt, et si qua missilia cum imbribus; dehinc substillum, et denuo sudum, etc.„. Gli esempi variano, ma l'intonazione è la stessa. Confr. ancora in proposito: *De Resurr. Carnis*, cap. XII: "Redaccenduntur enim et stellarum radii, quos matutina succensio extinxerat. Reducuntur et siderum absentiae, quas temporalis distinctio exemerat: reornantur et specula lunae, quae menstruus numerus adtriverat... etc.„. Questo motivo dell'alterno avvicendarsi delle cose, è comume anche ad altri scrittori cristiani. Confr. Clemente Romano *I ai Cor.* Teofilo Ant. *Ad. Autol.* 1, 13 e 2, 14 e Minucio Felice, *Oct.* cap. 34. Tertulliano inoltre dipinge l'universo come l'armonica sintesi delle discordanze. *De Pall.* l. c.: "Diversa in unum, ex demutatione diversa sunt. Denique diversitatis discordiam vices foederant„ e *Apolog.* l. c.: "Quae ratio universitatem ex diversitate composuit, ut omnia aemulis substantiis sub unitate constarent, ex vacuo et solido, ex animali et inanimali, ex comprehensibili et incomprehensibili, ex luce et tenebris, ex illa vita et morte, etc.„. Nel *De anima* (cap. VII) ritornando sul medesimo argomento, Tertulliano cita Empedocle, il che induce a pensare ch'egli abbia conosciuto le dottrine del filosofo di Agrigento, forse attraverso Diogene Laerzio, VIII, 77.

(1) Laberio è ricordato anche nell'*Apolog.*, XV, 1 e nell'*Ad Nation.* I, 10.

esplicite prove di quella larga cultura tertullianea di cui è sì facile constatare l'affiorare, come è difficile circoscrivere di volta in volta la natura.

Nel secondo gruppo abbiamo raccolto tutti quei dati che Tertulliano, a parere del Geffcken, avrebbe attinto da tradizioni popolari. E precisamente: la storia di Sileno e Mida, appena adombrata in sul principio del cap. II; l'accenno ad una terra favolosa, l'Atlantide, sommersa nell'oceano; infine il ricordo dei leggendari frutteti di Alcinoo e del roseto di Mida. Ora la leggenda di Mida era troppo nota all'antichità, perchè Tertulliano potesse non conoscerla: egli infatti mostra di possederla in tutti i suoi particolari. Così nel *De pallio* Mida è rappresentato con Sileno nell'atto in cui questi gli svela i suoi segreti, similmente nel *De anima*, II, con in più le caratteristiche orecchie (« ingentes aures ») del re frigio, nell'*Adversus Hermogenem* cap. XXV l'apologista insiste ancora sul motivo delle profezie di Sileno, nel *De corona* (XIV) Mida appare quale coltivatore delle rose. Ma da quale fonte Tertulliano attinge? Se si dovesse prestar fede alle sue stesse parole, e *a priori* non v'è nessuna ragione per non farlo, la fonte sarebbe senz'altro l'antico storico Teopompo, ch'egli ricorda appunto nell'*Adversus Hermogenem*. Ma ammesso anche che Tertulliano citi di seconda mano, egli può aver conosciuto la leggenda di Mida attraverso altri autori, in modo speciale Plutarco (confr. ad *Apoll.*, 27, 115), che ha largamente utilizzato Teopompo.

Anche per ciò che riguarda l'isola favolosa dell'Atlantide non occorre rivolgersi a tradizioni popolari, poichè le fonti da cui Tertulliano desume la leggenda sono bene individuabili. Platone nel *Timeo* (24 E. 25) afferma che quest'isola, che si narrava giacesse al di là delle colonne di Ercole nell'oceano Atlantico, un giorno scomparve e venne sommersa. Tertulliano che si compiace di citare questo racconto per ben tre volte, sia nell'*Apologetico* (X, 44) « .... Memorat et Plato majorem Asiae vel Africae terram Atlantico mari ereptam », sia nell'*Ad nationes* I, 9 « ... vel quam Plato memorat maiorem Asia aut Africa in Atlantico mari mersam? », sia infine nel *De Pallio* (II) « cum in Atlantico Lybiam aut Asiam adaequans quae-

ritur» deve aver attinto la notizia o da Platone stesso o da Plinio (*Hist. Nat.* II, 90) che dipende a sua volta da Platone. Il fatto però che nel medesimo passo del *De Pallio* lo scrittore africano, parlando del diluvio, contraddica un'opinione di Platone espressa anche questa nel *Timeo* (22. D) (1) ci induce a preferire la prima alternativa. In quanto al roseto di Mida e al frutteto di Alcinoo il primo particolare rientra nella leggenda di Mida di cui abbiamo già parlato, il secondo lo troviamo in Omero (*Odissea* VII, 112 ss.) e in Plinio (*Hist. Nat.* XIX, 4).

E veniamo al terzo gruppo di fonti, il più interessante ai fini della nostra indagine, che esamineremo soffermandoci specialmente sulle citazioni più significative. Al capitolo secondo, fra i mutamenti a cui è andata soggetta la terra, Tertulliano enumera, cominciando dal diluvio, una serie di cataclismi. Gli stessi esempi, con qualche lieve modificazione, più di forma che di sostanza, si ritrovano al capitolo XL dell'*Apologetico*, sicchè non ci sembra possano elevarsi dei dubbi sull'unicità della fonte. Il Geffcken in proposito indica quel brano delle *Metamorfosi* di Ovidio (XV, 261 e sg.), in cui Pitagora parla dell'eterno trasformarsi della natura, osservando però che sebbene i passi di Ovidio e di Tertulliano presentino notevoli affinità testuali e indiscutibili interferenze con il pensiero stoico, poichè in più di un particolare appaiono diversi, debbono necessariamente risalire ad una comune fonte: Varrone. La dipendenza pertanto del *De Pallio* da Varrone è basata esclusivamente sulle affinità, in misure più o meno notevoli, che possono cogliersi nei due brani di Ovidio e di Tertulliano. Orbene, bisogna subito dirlo, l'argomentazione del Geffcken non regge al controllo; poichè solo pochi esempi comuni ai due scrittori, il diluvio, il distacco della Sicilia dal continente, la scom-

---

(1) "ὅταν δ'αὖ θεοὶ γῆν ὕδασι καταίροντες κατακλύζωσιν, οἱ μὲν ἐν τοῖς ὄρεσι διασώζονται βουκόλοι νομεῖς τε ...„. *De Pallio*, 2: "Adhuc maris conchae et buccinae peregrinantur in montibus, cupientes Platoni probare etiam ardua fluitasse„. Confr. Waltzing, *Tertullien, Apologètique*, II, Commentaire analytique, grammatical et historique, p. 169, § 5-6.

parsa di Delo (1) costituiscono le somiglianze, invero molto discutibili sia per la forma, sia per le immagini, tra i due testi delle *Metamorfosi* e del *De Pallio*, mentre le differenze sono tali, che per ispiegarle non basta più neppure ricorrere ad una presunta comune fonte. La fonte immediata a cui Tertulliano ci sembra in questo caso attinga l'ispirazione, è sè stesso. Egli infatti riadatta la materia adoperata nell'*Apologetico* (Cap. XL): là si trattava di dimostrare ai pagani che anche prima dell'avvento dei Cristiani, a torto ritenuti responsabili, la terra era stata colpita da immani disastri; qui si tenta di giustificare il cambiamento di divisa con le molteplici trasformazioni della natura. Lo scopo è diverso, ma è simile il motivo, simile l'esemplificazione, press'a poco simile lo schema che lo scrittore segue.

Apologetico (XL): 1. Isole e parti del continente sommerse (Hieran, Anaphen, Delon, Rhodon, Co).

2. Diluvio.

3. La pioggia di fuoco (Sodoma e Gomorra).

4. Eruzioni di vulcani e conseguenti disastri nella Tuscia, (Volsinio) e nella Campania (Pompei).

---

(1) Ovid. *Metamorf.* XV, 261 e sg.:

"... sic totiens versa est fortuna locorum,
vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,
esse fretum, vidi factas ex aequore terras;
et procul *a pelago conchae iacuere marinae* ... „

seguono altri particolari; la descriz. di Tertulliano al contrario è assai sobria ed incisiva: *De Pall.* II "Mutavit et totus orbis aliquando, aquis omnibus obsitus. *Adhuc maris conchae et buccinae peregrinantur in montibus etc.* v. nota preced.

Ovidio *l. c.*: "... Zancle quoque iuncta fuisse
dicitur Italiae, donec confinia pontus
abstulit et media tellurem reppulit unda „

Tertull. *l. c.*: "cum Italiae quondam latus Hadria Tyrrhenoque quassantibus mediotenus interceptum, reliquias Siciliam facit, cum tota plaga discidii contentiosos aequorum coitus angustis retorquens ... „. La scomparsa di Delo, (Tertull. l. c. "cum inter insulas jam Delos „) dovrebbe essere caratterizzata presso Ovidio-Varrone da questo verso:

"... tempusque fuit, quo navit in undis,
nunc sedet Ortygie ... „

Il confronto è troppo significativo per dover aggiungere altro!

5. Un disastro politico, Canne (1).

Nel *De Pallio*, si ha un'inversione dei primi due numeri, e meno particolareggiata la parte che concerne la scomparsa delle isole, di cui sono ricordate solo Delo e Samo. Il terzo e quarto numero seguono nello stesso ordine e con gli stessi esempi, presentati naturalmente con parole diverse; al quinto un disastro politico, non più la battaglia di Canne, bensì la perdita dell'esercito di Cambise nelle sirti Libiche. In verità, dopo questo raffronto la dipendenza del *De Pallio* dall'*Apologetico* ci sembra un dato di fatto così evidente da non poter dar luogo ad alcuna discussione. Quel che piuttosto interessa è rintracciare le fonti prime che hanno servito alla redazione del passo dell'*Apologetico* e conseguentemente alla compilazione del brano del *De Pallio*. Contrariamente all'opinione del Geffcken non ci soccorre la testimonianza di Ovidio e quella ancor più problematica di Varrone, ma ci si offrono come spunti assai naturali, alcuni riferimenti di Plinio (*Hist. Nat.* II, 86-90 (2), una citazione di Tacito (*Hist.* 5, 6, 7) (3), infine le notizie desunte dal *Timeo* di Platone, di cui abbiamo già avuto occasione di parlare.

A Varrone invece sembra ricollegarsi, ma senza una speciale connotazione stoica — per testimonianza dello stesso Ter-

---

(1) Confr. Waltzing. *op. cit.* pp. 168 e ss.

(2) " Nascuntur et alio modo terrae ac repente in aliquo mari emergunt velut paria secum faciente natura quaeque hauserit hiatus alio loco reddente. Clarae jam pridem insulae Delos (confr. Tertull.: " cum inter insulas *jam Delos*) et Rhodos memoriae produntur enatae, postea minores ultra Melon Anaphe ... inter easdem post annos CXXX Hiera „... Tertulliano, al contrario di Plinio, evidentemente per isbaglio dice che furono sommerse (pessum abisse). Confr. ancora Waltzing, *op. cit.* pag. 168. Plinio l. c. 20: " Avellit Siciliam Italiae „ l. c. 52: " Volsinii oppidum Tuscorum opulentissimum totum concrematum est a fulmine „.

(3) " Hand procul inde campi, quos ferunt olim uberes, magnisque urbibus habitatos, fulminum iactu arsisse; et manere vestigia, terramque ipsam, speciem torridam, vim frugiferans perdidisse. Nam cuncta sponte edita, aut manu sata, sive herba tenus aut flore, seu solitam in speciem adolevere, atra et inania velut in cinerem vanescunt „. Confr. anche il cap. 6.

tulliano, che nel *De anima*, 30 (1), a proposito del medesimo argomento, ricorda i « Commentarii humanarum antiquitatum » — ciò che egli dice (*De Pallio*, II) sulla trasmigrazione dei popoli. Sebbene la notizia circa il passaggio del « semen Chaldaeum » dall'Egitto, e la sua trasformazione nella « gens Judaea » debba piuttosto annoverarsi tra le reminiscenze dell'*Apologetico*, (conf. Cap. XVI e l'inciso del Cap. XI, § 7) che riportarsi ad un ipotetico frammento di Varrone.

Il Capitolo III, dedicato in gran parte ai cambiamenti degli animali, offre poche testimonianze suscettibili d'una rivendicazione al pensiero stoico-cinico. La materia usata da Tertulliano e rielaborata con personale forza di rappresentazione, è presa quasi sempre da scrittori che si occupano di storia naturale, in prima linea da Plinio. A Plinio infatti risalgono gli esempi principali (2). Nè basta suggerire delle in-

---

(1) Invenimus autem apud commentarios etiam humanarum antiquitatum paulatim humanum genus exuberasse, dum Aborigines vel vagi vel extorres vel gloriosi quique occupant terras, ut Scytae Parthicas, ut Temenidae Peloponnesum, ut Athenienses Asiam, ut Phryges Italiam et Phoenices Africam ...„. Accennando al processo di evoluzione delle condizioni demografiche nel mondo, Tertulliano doveva anche logicamente far allusione alle condizioni iniziali della terra: " Nam et primitus maiorem ambitum terra cassa et vacans hominum, et sicubi aliqua gens occuparet, sibimet soli erat ...„. Il motivo lo ritroviamo è vero, caratterizzato da un sol verso, in Ovidio (l. c.):

" ... nullaque mortales praeter sua litora norant ... „

ma la difformità dei testi è così evidente, che appare quanto mai arbitraria l'affermazione del Geffcken: " Wir haben es hier mit stoisch-varronischer Anschauung zu tun „, *op. cit.* p. 26.

(2) *Hist. Nat.* VIII, 44. " Hyaenis utramque esse naturam et alternis annis mares alternis feminas fieri ...„. Confr. *De Pall.* l. c. " Hyaena, si observes, sexus annalis est, marem et feminam alternat „. *Hist. Nat.* VIII, 121 " Figura et magnitudine lacertae erat, nisi crura essent recta et excelsiora, motus tardior ut testudini ... oculi in recessu cavo ... numquam eos operit, nec pupillae motu sed totius oculi versatione circumaspicit, ipse celsus hianti semper ore solus animalium nec cibo nec potu alitur nec alio quam aëris alimento ...„. Confr. anche Aristot. *De an. hist.* II, 11. Tertulliano coincide sostanzialmente con la descrizione del camaleonte offertaci da Plinio. Confr. *De Pall.* l. c. " Capitulum statim a dorso; nam deficit cervix. Itaque durum reflecti, sed circumspectu emissicii ocelli, immo luminis puncta vertiginant. Hebes, fessus,

gegnose ipotesi, come nel caso della lettera di Alessandro Polistore a sua madre intorno alla storia dei Frigi e degli Egiziani, falsificazione dello preudo storico Leone di Pella, che Tertulliano avrebbe dovuto conoscere attraverso l'opera dello scrittore reatino (1), per provare comunque una dipendenza da Varrone; tanto meno poi in base ad un semplice ravvicinamento testuale con un passo del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino (2) e sol perchè Tertulliano assume un'aria sentenziosa, si può asserire che la descrizione del baco da seta e quel che immediatamente segue, risalgano senz'altro ad una diatriba. Siamo sempre, come si vede, nel campo delle ipotesi (3). Una prova decisiva per affermare la realtà di una fonte soggiacente, il Geffcken sembra ricavarla dalla confusione che Tertulliano fa dei due Catoni, il vecchio e il giovane. Questo errore storico starebbe a dimostrare che lo scrittore africano, avendo trovato nel modello, genericamente, il nome di Catone, senza andar troppo per il sottile, lo avrebbe utilizzato per far cadere in contraddizione l'austero censore, che mentre odiava i Greci e li cacciava da Roma, si vestiva alla

---

vix a terra suspendit, molitur incessum stupens et promovet,... ieiunius scilicet semper et indefectus; oscitans vescitur, follicans ruminat, de vento cibus„. Per l'esempio del cervo confr. invece Taziano. *Orat. ad Graecos*, cap. 18: "θηραπεύεις δὲ μᾶλλον αὐτὸν ὥσπερ... ὁ δὲ ἔλαφος διὰ ἐχίδνης... „.

(1) Il Geffcken, indotto dal particolare accenno che Tertulliano fa a Minerva: "Sed vos omnem lanicii dispensationem structuramque telarum Minervae maluistis,.. „, — accenno ch'egli considera come una confutazione al mito razionalistico dell'invenzione della lana — sostiene che l'episodio deve essere giunto a Tertulliano attraverso un riferimento varroniano delle *Antiquitates*, dove la lettera di Alessandro era ampiamente confutata. Ma l'illazione è sproporzionata alle premesse; l'allusione a Minerva, se ben si esamina il contesto, ha un sapore squisitamente ironico e d'altra parte è constatato, e il Geffcken lo riconosce, che Leone di Pella è conosciuto da Tertulliano attraverso Claudio Saturnino (confr. *De corona*, 7). Non è pertanto improbabile pensare che il riferimento alla lettera di Alessandro derivi anche questa volta a Tertulliano dal medesimo autore.

(2) Clemente Aless. *Pedag.* II, 10, 107, p. 221, 16. Ediz. Stählin.

(3) Ciò che invece è certo è l'ispirazione di Tertulliano ai naturalisti: così le descrizioni delle lane derivano da Plinio, *Hist. Nat.* VIII e da Columella, I, 2; VII, 2.

greca, indossando il pallio. L'argomento potrebbe avere un certo valore probativo, se l'errore storico in cui Tertulliano incorre non capitasse anche, in modo simile, nell'*Apologetico* (XXXIX, 15), dove egli, come nel *De Pallio*, attribuisce a Catone il vecchio fatti appartenenti alla vita di Catone Uticense (1).

La polemica contro i costumi atletici, con la quale si apre il cap. IV, suggerisce al Geffcken molti riavvicinamenti con la letteratura stoico-cinica (2). Noi non escludiamo alcune di queste affinità formali, ma come abbiamo già tentato di dimostrare riteniamo che in Tertulliano il motivo contro l'atletica sia essenzialmente il risultato dell sue convinzioni cristiane (3). Con gli episodi di Achille a Sciro, di Ercole ed Onfale e con l'ironica rappresentazione del mondo filosofico entriamo nel più vivo della questione delle fonti.

a) L'episodio di Achille a Sciro tradisce in maniera evidente il carattere letterario della notizia. Così il doppio motivo dell'amore per la madre e dell'amore per la donna rientrano nei motivi dell'arte alessandrina: Tertulliano avrebbe potuto attingere a Stazio (*Achilleis*, I, 259 e seg.) o a Bione (II, 18)

---

(1) Tertulliano incorre in altri errori di simil genere. Confr. *Apolog.* XLVI, 13 in cui non appare chiaro di quale Zenone parli e *Apolog.* XI, 16, in cui confonde i due Scipioni.

(2) Confr. *op. cit.* p. 103. Di tutte le affinità rintracciate dal Geffcken, la testimonianza del frammento 519 di Varrone è la meno conclusiva, poichè mentre per le citazioni di Luciano, Galeno, Seneca, si può riconoscere una certa somiglianza formale, l'inciso di Varrone non ha nulla di comune con le ironiche domande di Tertulliano, tanto più che è contenuto in una satira di polemica filosofica, come sembra dal titolo ΤΑΦΗ ΜΕΝΙΠΠΟΥ, e dai frammenti superstititi non si può comprendere se tratti a lungo l'argomento dell'atletica. Tertull. *De Pall.* III: "Quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graios estis? Aut, sin ita est, unde gentium in provinciis melius exercitis, quas natura agro potius eluctando commodavit, studia palestrae, male senescentia et cassum laborantia, et lutea unctio et pulverea volutatio et arida saginatio?„. Varr. *framm. 519*:

> "In charteo stadio ἐπιτάφιον ἀγῶνα quo quis certasset animo, bellus homo magis delectatus stoicorum pancratio quam atletarum ...„.

(3) Confr. la prima parte di questo studio, l. c. p. 144.

ma è molto più probabile che il sustrato della leggenda sia pervenuto a lui da un modello satirico. Questo filone satirico potrebbe esser provato da parecchi indizi:

1) La rappresentazione menippica di Achille in Luciano, (*Dialogo dei morti*, 15);

2) L'Achille erotico di Tertulliano rammenterebbe l'amante di Briseide di Varrone (Ὄνος λύρας framm. 368);

3) L'immagine di Achille in Giovenale (VII, 210 e seg.) da confrontarsi con Ovidio (*Ars amat.*, I, 13 e seg).

Ora, che l'episodio di Achille sia d'indole letteraria, nessuno può negarlo, dato che Tertulliano segue i motivi tradizionali della leggenda. Ma rielabora egli in modo personale la materia grezza del mito, accentuando la possibile nota comica insita nell'argomento — un eroe travestito da donna — oppure ha trovata già foggiata l'immagine di Achille quale egli ce la descrive? Sta di fatto che tra l'Achille di Tertulliano e le testimonianze addotte non vi è, quando si scenda ad un confronto testuale, nulla di comune. L'Achille menippico del Dialogo di Luciano, che discute con Antiloco se sia meglio imperare sui morti o condurre sulla terra una vita servile, è una evidente caricatura dell'eroe quale è dipinto nella Νέκυια di Omero (1). Nessuno quindi dei tratti caratteristici dell'Achille tertullianeo. Per quel che riguarda il doppio motivo dell'amore per la madre e dell'amore per la donna, il primo, l'amore per la madre, è appena adombrato, « Feras si in puero matris sollicitudinem patiens... » poichè più che sull'affetto filiale, Tertulliano insiste sull'educazione del fanciullo presso Chirone « ille ferarum medullis educatus... ille apud rupicem et silvicolam et monstrum eruditorem scrupea schola eruditus »; il secondo, l'amore per la donna, se per tale s'intende la grossolana allusione di Tertulliano « certe iam histriculus, certe iam virum alicui clanculo functus » non ha nulla a che vedere, a nostro avviso, con le incerte e mutile espressioni sull'amante di Briseide nell'Ὄνος

(1) *Odiss.*, XI., 488-491.

λύρας di Varrone (1). Anche le testimonianze di Giovenale e di Ovidio sono disparatissime al confronto dell'Achille tertullianeo, sicchè pare evidente che, pur ammettendo che la figura dell'eroe abbia subito attraverso i motivi letterari una trasformazione in senso satirico, la descrizione di Tertulliano rappresenti la rielaborazione spontanea ed efficace della leggenda. Ad una medesima conclusione si giunge pure a proposito deldell'episodio di Ercole ed Onfale, di cui abbiamo già messo in luce la caratteristica nota cristiana.

1) La figura di Ercole, deformata ridicolmente attraverso la satira menippea, che nel suo nikilismo non riconosceva ideali ad eccezione di Menippo, sarebbe giunta a Tertulliano attraverso una satira varroniana.

2) La beffa di Onfale deriverebbe anch'essa dalla satira che a sua volta influisce sulla commedia; ma Tertulliano avrebbe appreso l'episodio piuttosto dalla letteratura poetica ellenistica, che, attingendo largamente spunti e motivi dalla commedia, si riannoda così alla satira (Confr. Ovidio, *Heroide* IX. 71. *Deianira Herculi* (2).

Ora, che la figura di Ercole non sia il portato della vena satirica di Tertulliano ci sembra quanto mai inverosimile, poichè tutto l'episodio rivela una così completa fusione di motivi, tanta unità di rappresentazione, da non potersi dubitare della

---

(1) *Varr. fr. 368* (La satira è dedicata alla musica: Ὄνος λύρας) "... et id dicunt suam Briseidem producere, quae eius nervia tractare solebat „. Per quel che riguarda poi la notizia data da Tertulliano di una statua rappresentantante Achille con le orecchie forate come una donna (aurem quoque foratu effeminatus...), non possiamo individuare la fonte; la notizia è però attendibile, dato che, come ben osserva il Geffcken, è confermata da uno scolio Danielino all'Eneide I, 30 (confr. *op. cit.* p. 106); ma non consentiamo però con il Geffcken circa il paragone ch'egli istituisce fra questo preciso riferimento di Tertulliano e l'accenno generico di Varrone ad un'opera d'arte (*framm. 364,* il simulacro di un leone presso l'Ida) perchè le due notizie sono così eterogenee che non si vede la necessità di supporle comunque legate.

(2) Confr. *op. cit.* pp. 108-112.

spontaneità e della originalità dello scrittore (1). D'altra parte l'ipotesi di un modello satirico varroniano è molto labile, quando si pensi che poggia in questo caso principalmente (2) su un inciso dello stesso Tertulliano, in cui si allude certo ad una menippea di Varrone, ma ad una menippea che porta in scena Giove e non Ercole (*Apol.* 14 confr. *Ad nat.* I. 10 «... sed et Diogenes nescio quid in Herculem lusit et Romani stili Diogenes Varro trecentos Joves, seu Juppiteres dicendum est, sine capitibus inducit ... »).

L'episodio di Ercole ed Onfale risale certamente a motivi letterari consacrati da una lunga tradizione, ma in Tertulliano esso assume una fisionomia propria, in quanto lo scrittore più che sui rapporti particolari fra le due figure, insiste sullo sconcio spettacolo offerto dalla spoglia del leone nemeo, divenuta per Onfale motivo di scherno e di ludibrio (3).

Prima di giungere alla polemica antifilosofica, Tertulliano inserisce un altro breve episodio, quello di Alessandro Magno, che, vinti i persiani, a sua volta si lascia sopraffare dai molli

---

(1) Del resto Tertulliano possiede completamente tutti gli elementi principali della leggenda di Ercole, come risulta da un inciso dell'*Ad. Nat.* II, 14: " De ipso quidem Hercule erit summa responsionis, an dignus caelo et divinitate (confr. *De Pall.* IV: tametsi adoratur a vobis qui erubescendus est); sic enim pro voluntate meritis addicunt divinitatem. Si ob virtutem, *quod feras constanter confecerit*, quid tam memorabile? ... *Si ob peragratum orbem* ... *Si Hercules etiam ad inferos adiit* ... *Si eum consecrastis ob caedes et pugnas* ... Adicite potius titulis Herculaneis *stupra puellarum, uxorum, et fascias Omphales, et ob decori pueri amissionem turpiter desertam militiam Argonautarum.* Adicite ... etiam *furias eius*, adorate *sagittas* quae *filios et uxorem interfecerunt* ... „. Confr. ancora per Ercole: *Ad. Nat.* II, 10; *Apol.* XIV; id. XV.

(2) Un altro argomento per la dipendenza dell'episodio di Ercole da una fonte satirica (Varrone) il Geffcken lo ricava dall'epiteto dato da Tertulliano all'eroe: " scytalosagittipelliger „, poichè, egli osserva, è proprio della satira la formazione di parole composte. e in proposito adduce alcuni esempi: Varrone *fr. 97* " et arma margariticandicantia „; *framm.* 291: Διενος λημματος λόγος; ma quest'argomento potrebbe avere importanza, se si trattasse di uno scrittore diverso da Tertulliano, foggiatore inesauribile di vocaboli e di modi di dire.

(3) Confr. *De anima*, 24, la descrizione del leone di Berenice che la regina cerca di addomesticare.

ed effeminati costumi orientali. Lo stile dello scrittore è anche qui come per i precedenti episodi incisivo, rapido, pieno di vivacità. Il Geffcken, sulle orme del Salmasio, che vedeva in questa scena l'esemplificazione della parola cinica τῦφος, l'orgoglio e la vanagloria, ritiene ch'essa venga applicata ad Alessandro Magno sul modello del IV discorso di Dione, veramente cinico (1). In realtà la vanagloria e l'orgoglio, come note caratteristiche della personalità di Alessandro Magno, sono un luogo comune e non vi è bisogno di far appello a Dione per spiegare Tertulliano, a cui ha dato lo spunto molto probabilmente Plutarco nella sua vita di Alessandro (2).

Per la polemica filosofica, la ricerca delle fonti verte sopratutto intorno ad Empedocle, poichè Aristippo e Diogene sono rappresentati in modo press'a poco simile anche nell'Apologetico. Ma è poi il filosofo di Agrigento una figura estranea al pensiero e alla vena satirica di Tertulliano? (3). Se si dovesse prestar credito all'ipotesi del Geffcken si avrebbe anche qui, in ultima analisi, la rappresentazione di un tipo già consacrato tale dalla letteratura satirica, e giunto a Tertulliano attraverso le menippee di Varrone (4). Ma per trovare nel *De Pallio* con qualche verosimiglianza un rapporto tra l'Empedocle di Tertulliano e l'Empedocle del reatino bisognerebbe

---

(1) Confr. *op. cit.* pp. 113-114.

(2) Plutarco, *Vita di Aless.*, XLV.

(3) Sta di fatto che Tertulliano rammenta più volte Empedocle nelle sue opere; basterebbe il trattato del *De anima* in cui egli si compiace di riportare le dottrine del filosofo di Agrigento sulla formazione dell'anima e i suoi attributi: confr. *De anima*, cap. 20, 5, 46, 8, 15, 17, 54. Confr. ancora *De resurr. carnis*, 1; ma oltre le dottrine, Tertulliano riferisce anche gli episodi più famosi della vita di Empedocle; così è degna di rilievo la coincidenza verbale tra: *De anima*, 32 "... Sed enim Empedocles, qui se deum delirarat ... „ e *De Pallio*, 4 "... ut qui se caelitem delirarat ... „: confr. per il racconto della morte *Apolog.* 50.

(4) Noi accettiamo l'elaborazione letteraria della figura di Empedocle attraverso la satira, specialmente Luciano (confr. *Dial. dei morti*, 20-4); ma riteniamo che la descrizione di Tertulliano sia più il risultato della sua vena satirica, che l'utilizzazioone pedissequa di una fonte.

possedere sull'argomento più di un semplice frammento (1) e non affidarsi all'analogia dei « trecentos Gioves » (2) messi in scena da Varrone e la pluralità di dee, le Cloacine (3), foggiate da Tertulliano per ischernire uno dei tanti attributi di Venere. D'altra parte Tertulliano non sembra ignorare, precedentemente alla compilazione del *De pallio*, nè il sistema di Empedocle di cui riporta più di un'opinione nel trattato sull'anima, nè la leggendaria morte del filosofo, come risulta dall'Apologetico.

Il procedimento analitico del Geffcken, segue in modo identico sino alla fine del trattatello: attraverso la spigolatura di quei riferimenti della letteratura satirica che possono avere qualche attinenza con il *De pallio*, giungere alla constatazione della dipendenza da Varrone. Così, in sul finire del cap. quarto per l'episodio di Menandro, così per la violenta invettiva contro la società contemporanea e i costumi sacerdotali (4). Anche la lode e l'esaltazione del pallio apparterrebbero alla letteratura stoico-cinica, e allo spirito della diatriba dovrebbero riportarsi

---

(1) Il frammento di Varrone è il 163, appartenente alla menippea intitolata: " *Eumenidibus* „; nel contesto è l'unico che parli di Empedocle e si riferisce alle opinioni del filosofo di Agrigento circa la nascita dell'uomo: " Empedocles natos homines ex terra ait ut blitum „.

(2) Confr. sopra, p. 339.

(3) Tertulliano parla degli " adyta Cloacinarum „ da confr. con il " sacellum Cloacinae „ di Plauto *Cur.* 471. Egli può aver però desunto la notizia da Plinio. *Hist. Nat.* XV, 119-122. Solamente l'ha trasformata a modo proprio, e ad una Venere Cloacina, purificatrice, da " cluo „ sostituisce una pluralità di dee che presiedono le cloache. Ottiene così un doppio scopo: schernire Empedocle e deformare ridicolmente, attraverso il sarcasmo più atroce, l'attributo di Venere: Venere non purifica, ma anzi ogni cloaca ha una Venere. Non si potrebbe in verità cogliere una nota più personale di questa!

(4) In quanto agli abbigliamenti sacerdotali è da porsi in rilievo il fatto che Tertulliano non fa che ripetere nel *De Pallio* ciò che ha già avuto occasione di dire nel *De test. animae.* (*De Pall.* IV: " cum ... ob notam vittae ... Cereri initiantur „; *De test. animae*, II: " vitta Cereris redimita „. *De Pall.* l. c.: " cum ob ... affectionem tenebricae vestis et tetrici super caput velleris in Bellonae mentes fugantur „; *De test. anim.* l. c.: " Minervam (Bellona) calcias furvis galeam formis „. *De Pall.* l. c.: " cum latioris purpurae ambitio et Galatici ruboris superiectio Saturnum commendat? „; *De test. animae* l. c. " ... et pallio Saturni coccinata „).

il disprezzo per la vita pubblica (1) e i termini medici con i quali l'autore sferza i vizi dei togati (cap. V). La breve conclusione poi, esaltando le arti liberali, retaggio solo di chi indossa il pallio, tradirebbe l'antico contrasto tra la modestia esteriore e la superbia intima propria al cinico. Senza attardarci oltre nell'esame delle fonti, possiamo ancora una volta sussumere che i riferimenti e le testimonianze addotte anche per questi ultimi argomenti, sono, quando si scenda ad un confronto, poco probativi. Il frammento di Varrone invocato per Menandro non si riferisce all'abbigliamento del comico, ma ad un personaggio della sua scena (2). La deplorazione dei costumi e la promiscuità delle diverse classi sociali può presentare qualche affinità con la satira morale del Reatino (3), ma sono somiglianze puramente esteriori, in quanto ambedue gli scrittori trattano la decadenza morale della società romana. Una simile constatazione però non autorizza affatto a ritenere che Tertulliano, il quale, non bisogna dimenticarlo, è l'autore del *De cultu foeminarum*, riferisca senz'altro nel *De pallio*, plagiando una menippea di Varrone, il quadro della vita romana quale si svolgeva nell'epoca repubblicana (4). Che poi la prosopopea

---

(1) Confr. la prima parte di questo studio, l. c. pp. 147-148.

(2) Tertulliano sempre parlando del cambiamento del vestito, osserva: "Prorsus si quis Menandrico fluxu delicatam vestem humi protrahat, audiat penes se quod dicit comicus. Qualem demens iste clamidem disperdit?„. Dal quale inciso risulta che, secondo l'apologista, o Menandro stesso — e una testimonianza di Fedro V, I, 12, sembrerebbe dar credito a questa ipotesi — o i personaggi della sua scena, amavano rivestirsi di lunghe e lussuose clamidi. Tertulliano per combattere l'effeminatezza di tale costume non trova di meglio che immaginare l'esclamazione ironica del comico: "Quale preziosa clamide questo pazzo va sciupando?„ La dipendenza poi del passo di Tertulliano da Varrone, la lasciamo giudicare ai lettori sol che si raffronti il frammento del reatino, in cui si contrappone ai troppo succinti indumenti dei cacciatori, (*Meleagri*, fram. 301) il costume della Taide menandrica: fram. 302 "cum etiam Thais Menandri tunicam demissam habeat ad talos ...„.

(3) Cfr. specialmente: *Sexagesis* fr. 495; Γεροντοδιδάσκαλος: fram. 185-192.

(4) Il quadro della società romana che Tertulliano traccia nel *De pallio* è quello medesimo che ricorre in tutti gli scritti dell'apologista, ogni qual

del pallio presenti in genere qualche spunto comune alla letteratura cinica non lo si può negare (1): Tertulliano infatti nel cap. quinto e nella breve conclusione fa parlare il pallio filosofico; ma i ragionamenti, le esemplificazioni, il tono del discorso sono più cristiani che stoico-cinici. E del resto, per ben comprendere lo spirito degli ultimi due capitoli del *De pallio* è necessario tener presente che lo scrittore ricorre alla finzione retorica del pallio filosofico in vista della conclusione finale dell'operetta, per accentuare la nota cristiana, rinnegando nel cristianesimo tutte le filosofie — « melior jam te philosophia dignata est » (2) — e proclamando come unica possibile filosofia, la visione cristiana della vita.

* * *

Volendo riassumere in pochi schematici dati questa analisi del *De pallio*, ci sembra che le conclusioni a cui si possa giungere siano le seguenti: il trattato sul mantello è d'ispirazione schiettamente e fortemente cristiana; anzi, rappresentando il primo concretarsi della crisi morale di Tertulliano verso il montanismo, può dirsi paradossalmente cristiano. Non può quindi esser avulso dalla rimanente produzione letteraria dello scrittore africano, con la quale ha comune la concezione etica, sia pure più rigidamente intesa, la formazione culturale e l'originalità stilistica. Superflua pertanto ogni tesi che cerchi di ricollegare il trattatello di Tertulliano ai modelli letterari clas-

---

volta gli si offre il destro di sferzare la corruzione dei suoi tempi. Il raffronto più significativo è quello che si può istituire tra l'Apologetico e il *De pallio*. Così, per esempio, nel *De pallio* troviamo l'esemplificazione di ciò che è detto in *Apolog.*, VI, 3 a proposito del lusso smodato nei banchetti. Sulle acconciature femminili e il nessun rispetto alle antiche leggi che vietavano alle matrone di presentarsi in pubblico senza stola, confr. *De pall.*, IV con *Apol.*, VI, § 3-4: confr. ancora *De cultu foem.* II, 12.

(1) Confr. Luciano *Cyn.* 19, 20.

(2) Sull'appellativo dato da Tertulliano alla religione cristiana: " melior jam philosophia „ confr. Giustino, II. *Apol.* XV, 3.

sici (1); poichè la satira è il portato naturale dello spirito sarcastico dell'apologista che, in un momento saliente della sua vita, in procinto di assumere nell'ambito della comunità cristiana, un'attitudine di più vigile e fiera intransigenza, vuole, di fronte al pubblico, consacrare, con un' improvvisa assunzione del costume filosofico, la professione aperta del suo programma. E sul capo dei critici e dei dileggiatori, rovescia, facendo ricorso a tutte le sue reminiscenze e a tutto il suo tirocinio letterario, la piena del suo sarcasmo e della sua iracondia.

Roma.

MARIA ZAPPALÀ.

---

(1) Curioso osservare che l'unica menippea di Varrone in cui il satirista sembra trattare un argomento simile al *De pallio*, il *Modius*, non viene mai citata dal Geffcken.

STATO E CHIESA
NELL'EPISTOLARIO DI S. BERNARDO DI CHIARAVALLE

Per avere un'idea completa del pensiero politico dell'abbate di Chiaravalle, di cui ci siamo occupati già in due precedenti studi (1), occorre raccogliere i giudizi da lui espressi nei molteplici suoi scritti e specialmente nelle lettere. Fin dal 1126, nella famosa lettera all'arcivescovo di Sens, che costituisce un vero e proprio trattato (2), al capitolo VIII egli citava il celebre detto di Cristo sui doveri verso Cesare: e applicandolo ai vescovi, mentre riconosceva la legittimità dell'adempimento dei loro doveri feudali verso il Re, insisteva sull'obbligo della devozione gerarchica al Sommo Pontefice. E subito qui si rivela l'essenza del pensiero bernardiano: accettazione dello stato di fatto di mescolanza tra Chiesa e Stato, ma recisa distinzione dei rispettivi doveri e diritti.

Durante la lotta sostenuta contro l'antipapa Anacleto II (3), Bernardo ebbe occasione d'entrare nel vivo dell'argomento. Rendendo il potente appoggio di Ruggiero di Sicilia sicura in Roma la posizione dell'antipapa, la situazione non poteva essere risolta che da una spedizione imperiale: e per sollecitarla, si recarono nel 1136 in Germania da Lotario di Suplimburgo il Cardinale legato Gerardo, insieme coll'ultimo Duca longobardo di Capua, Roberto. Il Santo unì la sua voce potente a quella

---

(1) Il primo "Le idee politiche di S. Bernardo di Chiaravalle„ in *Bollettino di studi storico-religiosi*, anno I, n. 5-6 (Roma, 1922, Tip. del Senato) con un esame delle fonti e un riassunto della vita e delle opere del Santo; il secondo "Note sul pensiero politico di S. Bernardo„ in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, vol. IV, n. 4 (Assisi, 1922, Tip. Metastasio) con l'esame speciale del "*de laude novae militiae*„ e del "*de Consideratione*„.

(2) In *Migne*, Patr. Lat., to. 182, col. 807, ep. 42 *de Moribus et Officio Episcoporum*.

(3) V. nell'art. già cit. "Le idee politiche ecc.„ cap. II, p. 139.

degli ambasciatori: « Non est meum hortari ad pugnam: est « tamen (securus dico) *advocati Ecclesiae* arcere ab Ecclesiae « infestatione schismaticorum rabiem: est Caesaris propriam « vindicare coronam ab usurpatore Siculo. Ut enim constat Judai- « cam sobolem sedem Petri in Christi occupasse injuriam, sic « *procul dubio omnis qui in Siciliam regem se facit, contradicit* « *Caesari* » (1). Queste frasi ultralegittimiste sono per noi molto importanti, in quanto contengono tutto il pensiero politico dell'abbate di Chiaravalle. Paragonando in certo modo il diritto di Cesare a quello di Cristo, Bernardo fa delle affermazioni che nemmeno l'autore del « De Monarchia » potrebbe rifiutare: soltanto, con suprema abilità, egli fa precedere l'obbligo dell'Imperatore di tutelare la Chiesa, a quello di scacciare gli usurpatori dai suoi dominî. Insomma il diritto imperiale è concepito in funzione dell'autorità pontificia: è evidente che il primo è invocato, in quanto interessa salvare la seconda. Siamo senza dubbio molto lontani dai principî teocratico-rivoluzionari, che Gregorio VII aveva enunciato e che i Papi del XIII secolo faranno momentaneamente trionfare: ma è facile immaginare come si sarebbe comportato S. Bernardo, se l'*advocatus ecclesiae*, invece di essere il debole Lotario di Suplimburgo, fosse stato il formidabile Federico II! La posizione storica del santo, vissuto in un'età immediatamente succeduta ad un periodo di lotta, favorisce la sua azione eminentemente conciliatrice. Chiesa e Stato, entrambi in fondo indeboliti, approfittano di essa, mentre sono inconsciamente spinti ad un secondo formidabile urto.

Del resto l'abbate di Chiaravalle appare essenzialmente preoccupato degl'interessi religiosi: secondo le circostanze, egli sa abilmente accarezzare l'una o l'altra delle potenze contendenti, cercando di trarne il massimo profitto per la Chiesa. Quando l'unica speranza di Innocenzo II era Pisa, ecco il santo indirizzare nella primavera del 1135 una celebre lettera a questa città, in cui esce nelle seguenti frasi: « Assumitur « Pisa in locum Romae, et de cunctis nobilibus terrae ad Apo-

(1) In *Migne*, già cit., to. 182, ep. 139.

« stolicae sedis culmen eligitur. Tyranni siculi malitiae Pisana « constantia non cedit » (1). Sarebbe temerario affermare da ciò che Bernardo è partigiano del Comune italiano, come nulla autorizza a dire ch'egli gli sia aprioristicamente contrario. Se più tardi si scaglierà contro Roma ribelle al governo pontificio, lo farà unicamente perchè crederà di veder minacciata la libertà del Papato. Questo modo di agire era, d'altra parte, l'unico possibile in mezzo ad una società politica in formazione: alla fine dello scisma, per esempio, di fronte al fatto compiuto della vittoria del Re di Sicilia e ai considerevoli vantaggi che potevano venire dal favore di costui, per la propagazione dell'ordine cisterciense nel mezzodì d'Italia, il nostro abbate non esita a scrivere al nuovo re tedesco, Corrado III di Hohenstaufn, cercando di fargli accettare lo stato di cose determinatosi in quel Regno, su cui appena tre anni prima affermava inalienabile il diritto dell'Impero (2). La rivoluzione romana del 1144 doveva fornire a Bernardo l'occasione di tornare su questi argomenti per un motivo forse più grave. Abbiamo già accennato a ciò altrove (3): ora dobbiamo esaminare la lettera diretta a Corrado nei suoi particolari. Dice il Santo che Cristo, ch'era « summus et Sacerdos et Rex » ha unito entrambi le potestà nel suo corpo, che è il popolo cristiano. Se esse andranno d'accordo, tutti se ne avvantaggeranno: « quod si alterutrum « se (quod absit) corroserint et momorderint, nonne ambo deso- « labuntur? Non veniat anima mea in consilium eorum qui « dicunt, vel Imperio pacem et libertatem Ecclesiarum, vel « Ecclesiis prosperitatem et exaltationem Imperii nocituram. « Non enim utriusque institutor Deus in destructionem ea con- « nexuit sed in aedificationem ». Mai, come in questo punto. Bernardo enuncia così esplicitamente l'accordo e l'equilibrio

---

(1) In *Migne*, già cit., to. 182, ep. 130.

(2) V. Vacandard, *Vie de Saint Bernard.* Vol. II, p. 63 e seg. (Paris, Lecoffre, 1910). La lettera è in *Migne*, già cit., to. 182, ep. 183.

(3) V. il già cit. articolo "Le idee politiche di S. Bernardo di Chiaravalle„ cap. II, p. 146 e seg. La lettera al Re è in *Migne*, to. 182, col. 440, ep. 244.

dei due poteri, dedotto dalla stessa concezione mistica del popolo, simbolo del corpo del Cristo: qui veramente parrebbe ch'egli fosse nella stessa posizione di spirito di Dante Alighieri. Ma se noi pensiamo che tale affermazione è fatta in difesa del potere temporale del Papa su Roma, noi ne cogliamo anche tutta la debolezza. Infatti i popolani romani non attentavano minimamente all'autorità religiosa del Pontefice: anzi, secondo ci dice Ottone di Frisinga (1), erano forse animati da un confuso desiderio di giovare alla Religione o, per lo meno, sentivano il bisogno di nascondere sotto caute affermazioni idealistiche la loro brama di dominio. E lo stesso Bernardo comprende che la sua esortazione teorica non è sufficiente, quando soggiunge che non è onorevole per un sovrano di tenere tra le mani un Impero mutilato e che Iddio, il cui braccio non è raccorciato, saprà ridonare la libertà alla sua Sposa. Ed abilmente insinua: « liberabit, sed si in manu alterius, viderint regni Principes, « idne honor Regis, regnine utilitas sit ». Come si vede, il pio abbate sa a momento opportuno essere abile diplomatico; e alla fine della lettera descrive coi colori più foschi la tracotanza del popolo romano, oggi ribelle al Papa, domani all'Imperatore.

Lo sviluppo della rivoluzione verso forme sempre più ostili al governo teocratico costrinse Bernardo a rivolgersi agli stessi Romani in una lettera, che è una delle più importanti per una comprensione esatta del suo pensiero politico (2). Alternando con accortezza le esortazioni religiose ai consigli mondani, egli dice: « Quid vobis visum est, o Romani, offendere Principes « mundi, vestros autem speciales patronos? Cur Regem terrae, « cur Dominum coeli furore tam intolerabili, quam irrationabili « in vos pariter provocatis, dum sacram et apostolicam sedem, « divinis regalibusque privilegiis singulariter sublimatam, ausu « sacrilego incessere, suoque minuere honore contenditis? » È interessante l'osservare come il santo, che qui si mostra così adirato per la rivolta romana, senta il bisogno di nominare il Re della terra, che è evidentemente l'Imperatore: è

(1) V. Ottone di Frisinga, *Chronicon*, VII, c. 31 in *M. G. H.*, XX, p. 264.
(2) In *Migne*, to. 182, col. 437, ep. 243, n. 3.

certo quindi che il diritto politico della Santa Sede a lui appare come una concessione dell'Impero. Insomma, se i Romani hanno offeso Iddio nella persona del Vicario di Cristo, hanno anche offeso l'Imperatore nella persona del Papa, che regna in Roma in conseguenza appunto di antichi, inderogabili privilegi imperiali. E qui noi afferriamo un'altro lato del pensiero politico dell'abbate di Chiaravalle, il *riconoscimento, cioè, del potere temporale dei Papi, in quanto legittima concessione imperiale*; lato questo che non urta in fondo colla distinzione teorica dei due poteri e che risponde a quell'accettazione dello *stato di fatto*, che abbiamo già riconosciuto essere una delle caratteristiche del suo sistema.

Se ora noi volessimo paragonare quest'atteggiamento con quello di colui che fu il maggiore sostenitore dei ribelli romani, Arnaldo da Brescia, rimarremmo sconcertati dalle strane antinomie esistenti tra due persone, che pure hanno in altri campi tanti punti di contatto. Infatti entrambi sono degli asceti, entrambi agognano ad un profondo rinnovamento della società ecclesiastica: ma i mezzi di cui essi si servono, sono ben diversi! Il santo francese, come ancor meglio di lui farà più tardi il Poverello di Assisi, vuole con l'esempio e la predicazione additare a *tutti* quell'ideale di povertà, di cui parla il Vangelo: il monaco bresciano, in cui l'ideale religioso si mescola con quello politico, non esita ad invocare l'intervento delle forze laiche per costringere il clero a rinunciare ai beni di questo mondo. Dice di lui Ottone di Frisinga: « Dicebat nec « clericos proprietatem, nec episcopos regalia, nec monachos « possessiones habentes aliqua ratione salvari posse; *cuncta « haec principis esse*, ab eiusque beneficentia in usum tantum « laicorum cedere oportere » (1). Qui si potrebbe, di sfuggita, notare che la concezione che ha Arnaldo del diritto assoluto dello stato sulla proprietà in genere, per quanto imbevuta di principî feudali, è molto vicina a quella modernissima del socialismo: ma non dobbiamo dimenticare che essa è invocata

(1) Ottone di Frisinga, *Gesta Friderici*, II, 20, in *M. G. H.*, XX, p. 403.

in sostanza come sostegno nella lotta contro le ricchezze ecclesiastiche e che passa quasi in seconda linea davanti al suo fine supremo di politica anticlericale. Ma è su questo punto che il monaco bresciano doveva incontrare le maggiori difficoltà. Se il cristiano, secondo quanto risulta da tutta la letteratura neo-testamentaria, non deve mai affidarsi alle forze politiche per l'attuazione del proprio sogno di giustizia; ma deve invece attenderla dalla Provvidenza benefica del Padre attraverso il trionfo definitivo del Cristo: è evidente che sono fuori di strada tutti coloro che invocano le forze terrene in un senso come nell'altro. Se erra un vescovo invocando l'aiuto del suo Re contro coloro che minacciano i suoi diritti temporali; altrettanto sbaglia il monaco idealista, eccitando i nobili e i borghesi, avidi di dominio, ad impossessarsi dei beni del clero, per poter così imporre una riforma, che solo l'esempio e la persuasione potevano gradualmente ottenere (1). Naturalmente si parla qui di errore dal punto di vista religioso: politicamente e socialmente Arnaldo può essere anche considerato un precursore della concezione moderna che separa lo Stato dalla Chiesa, un difensore dei diritti del laicato, e per questo essere apprezzato nel suo giusto valore.

Di fronte ad una predicazione, che finiva con l'essere la *giustificazione teorica* delle pretese delle nuove classi sociali aspiranti al potere e che attaccava, senza riguardi, membri della gerarchia ecclesiastica superiori ad ogni sospetto; si spiega benissimo il risentimento che l'abbate di Chiaravalle manifesta contro Arnaldo in parecchie sue lettere. In una di queste, scritta tra il 1142 e il 1143 e diretta al vescovo di Costanza, nella cui diocesi il monaco ribelle, scacciato dalla Francia,

(1) Dice di lui Ottone, l. c.: "Clericorum ac episcoporum derogator..., laicis tantum adulans„. Nemmeno s. Bernardo, come abbiamo visto, si sottrae alla critica di aver più volte invocato l'aiuto dei potenti: ma per lui quest'aiuto è, si potrebbe dire, ricercato allo scopo tutto materiale di assicurare lo stato di fatto; mentre per Arnaldo esso è invocato per raggiungere un fine ideale, di cui è giudice il popolo stesso.

aveva dovuto cercare riparo, Bernardo riconosce le qualità ascetiche dell'avversario, ma non esita a dichiarare che esse sono messe a servizio d'un piano diabolico di rovina delle anime. Per quanto ciò sia un po' forte, noi non dobbiamo dimenticare che quello che più urta il santo è l'offesa fatta all'unità della Chiesa da queste predicazioni disgregatrici, che per di più tentano appoggiarsi sui pubblici poteri: « Arnaldum « loquor de Brixia qui utinam tam sanae esset doctrinae, quam « districtae est vitae. Homo est neque manducans, neque bibens, « solo cum diabolo esuriens et sitiens sanguinem animarum.... « videbitis hominem aperte insurgere in clerum, fretum tyran- « nide militari, insurgere in ipsos episcopos, et in omnem pas- « sim ecclesiasticum ordinem desaevire » (1). Una lettera, che esprime press'a poco gli stessi sentimenti, è quella scritta poco tempo dopo al cardinale Guido, legato pontificio in Boemia, che aveva accolto onorevolmente Arnaldo (ep. 196).

Il dissidio tra i due grandi cristiani è, come si vede, insanabile: li divide la diversa concezione della Chiesa, che per l'abbate francese è una società visibile, gerarchicamente organizzata, insindacabile da parte dei poteri laici, che solo dalle proprie forze interne può attendere un rinnovamento; per il monaco italiano si confonde in sostanza con il popolo credente, che può e anzi deve intervenire con la forza per il bene della religione, quale naturalmente esso la concepisce. Insomma la prima è una concezione eminentemente *cattolica*; la seconda è, sia pure inconsapevolmente, *protestante*: volendo indicare, con questa parola, non già un determinato sistema teologico, ma piuttosto uno stato d'animo, che segna la perdita della netta nozione dei rapporti che intercedono, nella società cristiana, tra i poteri politici, molteplici e discordi, e il potere religioso, unico per definizione. Che s. Bernardo, invece, avesse nel suo spirito chiarissima la necessità di questa distinzione, ne fornisce una prova ulteriore la sua teoria sulle *ordinazioni* vescovili, esposta in una serie di lettere, indirizzate al Pontefice e

(1) Ep. 195, in *Migne*, to. 182, col. 361-363.

al Re di Francia nel 1152, in occasione della polemica per la successione alla sede episcopale d'Auxerre, da noi altra volta accennata (1). Ecco, in breve, la dottrina dell'abbate di Chiaravalle: il Re ha diritto ad autorizzare l'elezione dei vescovi, ma questa deve svolgersi liberamente per mezzo del clero diocesano. Se gli elettori sono tra loro divisi, si deve ricorrere ai vescovi della provincia e agli abbati della diocesi: in caso di necessità, al Sommo Pontefice. Il Sovrano ha poi il diritto di concedere l'investitura (*concessio*) dei *Regalia*. È, come si vede, una teoria molto affine a quella prevalsa nel concordato di Worms e corrispondente alla tendenza dominatrice nella prima metà del XII secolo: una tendenza di equilibrio tra Chiesa e Stato, per cui entrambi gli organismi, indeboliti dalle precedenti lotte, sentono il bisogno di sostenersi a vicenda dinanzi alle nuove forze che si vanno delineando.

Concludendo, l'esame dell'epistolario bernardiano, mentre non intacca la nostra convinzione che il santo riservi al potere religioso, culminante nel Papa, una supremazia teorica; mostra altresì che all'abbate sta a cuore distinguere nettamente il campo spirituale da quello temporale, senza irrigidirsi in una sterile intransigenza, urtando contro lo stato di fatto della loro rispettiva mescolanza. Occorre ora passare alle opere minori e particolarmente a quelle oratorie, per vedere altri giudizi espressi da Bernardo su questi argomenti: ma ciò, ricollegandosi con la visione *escatologica* del Santo, merita d'essere studiato in una ricerca particolare.

Salerno, R. Liceo.

Filippo Millosevich.

---

(1) V. il nostro studio cit.: "Le idee politiche di S. Bernardo di Chiaravalle„ p. 153; cfr. anche l'ep. 282 in *Migne*, to. 182, col. 488-489.

MISTICA E FILOSOFIA

... et elinguis philosophia vita contenta est.

TERTULLIANO.

Uno dei sintomi più eloquenti e più inquietanti della intima debolezza delle attitudini speculative della cultura contemporanea, nonostante il fastidioso e presuntuoso cicaleccio pseudo-filosofico da cui siamo d'ogni parte accompagnati, potrebbe scoprirsi, probabilmente, nella incapacità funzionale e nella noncuranza ostentata di dare, di realtà e di fatti, definizioni precise ed esaurienti. I fenomeni che sono argomento delle nostre indagini sono, di consueto, *descritti*, non *definiti*: gli elementi della loro costituzione e i coefficienti del loro processo di sviluppo, vagamente *segnalati*, di rado entitativamente *circoscritti*. Onde le nostre controversie vertono abitualmente su parafrasi verbali o concettuali, avulse dalla realtà e non aderenti all'oggettivo decorso dei fenomeni studiati. Esempi tipici di questa profonda deficienza dei nostri procedimenti culturali potrebbero ricavarsi da ogni genere di ricerche astratte. Nell'ambito delle scienze religiose il difetto preliminare della nostra mentalità è, forse, più appariscente e più pernicioso che mai.

Intorno al fenomeno mistico esiste una letteratura copiosa e varia. Ma chi nelle singole trattazioni ricercasse una nozione esatta del fatto preso a studiare, si dovrebbe confessare deluso. Le definizioni nominali del misticismo sovrabbondano: ma nessuna di esse raggiunge, secondo l'aureo e inviolabile precetto aristotelico, quegli elementi generici che accomunano il fenomeno con i suoi consanguinei e quegli elementi specifici differenziali, che ne lo contraddistinguono, e dal cui accoppiamento nasce veramente la raffigurazione corretta della realtà.

Lo Pfleiderer ha definito il misticismo come « il sentimento immediato dell' unità dell' io con Dio e lo sforzo di cogliere l' immediatezza della vita in Dio come tale, scissa da tutti i sussidi intermedi. » Il Lasson: « il misticismo è la proclamazione di una intuizione la quale trascende le categorie tempo-

rali dall' intelletto; non appagato da una conoscenza simbolica, il mistico aspira a scorgere l'Assoluto in virtù di una pura apprensione spirituale. » Ai suoi tempi il Cousin aveva già riconosciuto che « il mistico accampa la pretesa di conoscere Iddio facendo a meno di intermediari, volto a volto: per lui, tutto che si frapponga fra Lui e noi, ce lo nasconde. » Incisivamente, il Pringle-Pattison, ha asserito che il misticismo nasce nell' istante in cui « Dio cessa di essere un oggetto, per divenire una esperienza. » Il Caird ha osservato più universalmente che il misticismo « è la religione nella sua forma più raccolta e più esclusiva; è l'atteggiamento dello spirito nel quale tutte le altre relazioni sono divorate dalla relazione dell'anima con Dio. » Lo Jowett, con amplificazione leggermente retorica, osserva che per misticismo non intendiamo « la stravaganza di una errabonda immaginazione, bensì il concentrarsi della ragione sul sentimento, l'amore appassionato del Buono, del Vero, dell' Uno. » Il Récéjac, in contrasto con il Lasson, ha descritto il misticismo « come la tendenza ad avvicinarsi all'Assoluto moralmente, attraverso simboli. » Lo James ha scoperto i connotati del fatto mistico nella sua ineffabilità, nella sua qualità noetica, nella sua passività, nella sua transitorietà. La Underhill, che al misticismo e ad alcune sue peculiari incarnazioni ha dedicato saggi rimarchevoli, l' ha definito come « l'arte di instaurare relazioni consapevoli con l'Assoluto. » Infine vanno registrate due definizioni antitetiche, nel cui contrasto non sarebbe azzardato scoprire il divario di due mentalità etniche e confessionali. A. von Harnack ha detto che il misticismo « è il razionalismo applicato alla sfera dei valori che travalicano la ragione »; e l'arcidiacono Inge ha ribattuto che esso è piuttosto « la ragione applicata alla sfera dei valori che travalicano il razionalismo. »

Non potrà essere rimproverato di difficile contentatura chi trovi tutte queste definizioni o inadeguate, o divaganti, o paradossali. Il misticismo, per essere con proprietà colto nei suoi elementi costitutivi, deve essere riguardato nell' insieme della vita e della prassi religiosa, di cui rappresenta una caratteristica specificazione. Ora, se la religiosità in genere è una peculiare capacità dello spirito umano di muovere alla ricerca e al possesso di realtà e di valori completamente trascendenti l'ambito della sua esperienza sensibile quotidiana, le varie forme

e i molteplici gradi di religiosità saranno vicendevolmente delimitati dalle forze che tale capacità può porre in movimento, per giungere alla espansione e all'appagamento di sè. Tali forze sono la stessa virtù sensoria, che può essere assunta a strumento del superamento di sè stessa, le energie emotive, l'elaborazione concettuale compiuta attraverso il processo dialettico del pensiero, la comunicazione creatrice della vita associata nel rito e nella disciplina. Nel fascio globale delle manifestazioni in cui si rifrange l'istinto religioso, che ogni anima attinge dalle profondità del suo essere e del suo operare nello aggregato sociale, ogni determinazione specifica troverà pertanto il suo tratto differenziale nel suo gravitare preponderante verso l'uno o l'altro elemento possibile della sua realizzazione. L'osservazione attuale come l'esplorazione storica conducono di conserva alla identificazione degli impulsi onde vivono e si alimentano i tipi reali della religiosità.

Il mista (μύστης), nel valore etimologico del vocabolo, è l'iniziato alle verità arcane concernenti la vita divina. Egli terrà la sua bocca serrata su di esse (μύειν), chè l'iniziazione è privilegio geloso e pericoloso. Più tardi si pensò che gli occhi dell'iniziato dovevano essere serrati, contro un'indebita intrusione dei sensi nella visione interiore, più che le sue labbra, contro la tentazione di una propalazione indiscreta: sia, come l'aggettivo μυστικός sembrebbe implicare, che la conoscenza riposta dovesse affiorare di tra i simboli, come da uno specchio oscuro, sia che, a norma dell'uso neoplatonico dell'espressione, nella sublime contemplazione, le pupille smarrissero ogni virtù visiva sul mondo delle realtà caduche. Ad ogni modo, « labbra sigillate dai santi misteri, occhi chiusi in rapimento veggente » (1): ecco l'appannaggio inalienabile della esperienza mistica, nella quale la volontaria cecità sensibile è condizione del panorama interiore, la muta eloquenza del silenzio appare meno inadeguata celebrazione del divino. Attraverso lo spazio ed il tempo, fuori di ogni diretta interferenza reciproca, le manifestazioni del misticismo si trovano spontaneamente concordi in questo atteggiamento fondamentale. « Nessuno si allontana dalle cupi-

(1) È la frase felice del Nicholson, *I mistici dell'Islam* (trad. it., Bocca, 1925, p. 3).

digie di questo mondo — ammonisce il Sufi — all'infuori di colui il quale ha nel cuore la luce che lo tiene sempre occupato nelle cose dell'altro mondo. Quando l'occhio spirituale dello gnostico è aperto, il suo occhio corporeo è chiuso: egli non vede nulla, se non Iddio. La gnosi è più vicina al silenzio che alla parola. » (1). E il *Libretto della vita perfetta* dell'anonimo di Francoforte, così celebrato da Lutero all'epilogo della sua crisi claustrale, assevera analogamente: « lo spirito creato dell'uomo dispone di due occhi. Il primo possiede la capacità di riguardare nell'Eterno, il secondo nel Tempo e nelle Creature. Ma i due occhi non possono assolvere contemporaneamente il loro compito, e se lo spirito è intento a contemplare con l'occhio destro l'Eternità, l'occhio sinistro deve spogliarsi ed affrancarsi da tutte le sue opere, considerandosi come morto. E se l'occhio sinistro vuole attendere al compito suo, l'occhio destro sarà trattenuto dal proprio. Chè nessuno può servire due padroni. » (2).

Le correnti mistiche più disparate hanno concordemente rivendicato l'ineffabilità e l'inesplorabilità dell'intimo commercio col divino. Il carattere simbolistico, quindi funzionalmente inadeguato, convenzionale e antropomorfico, di ogni alta teoria religiosa è riconosciuto da Clemente Alessandrino in quella parte dei suoi *Stromati* (libro quinto, § 19-88) nei quali, riferendosi a fonti neopitagoriche (3), mostra, conformemente al suo consueto metodo di scoprire nella cultura profana le tracce di un'assimilazione della verità rivelata, quanto al di sopra della gnosi concettuale siano le intuizioni della fede. « Chiunque è ancora sordo e cieco (naturalmente della cecità e della sordità spirituale), che non possiede cioè l'intelligenza, non ha raggiunto la visione intrepida e perspicace dell'anima

---

(1) Nicholson, *op. cit.*, pp. 6-7).

(2) *Das Büchlein vom vollkommenen Leben*, eine deutsche Theologie, in der ursprunglichen Gestalt herausgegeben und übertragen v. H. Büttner. Jena, Dieterichs, 1907, II f.

(3) È quel che ha mostrato sagacemente il Bousset, nel suo saggio: *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb* [nelle " Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments „ N. F. VI], Göttingen, 1915, pp. 229-236. Alla dimostrazione del Bousset il Casel (*De philosophorum graecorum silentio mystico*, p. 525) ha aderito.

assetata di contemplazione, quella visione che solo il Salvatore garantisce, occorre che rimanga fuori dal coro divino, proprio come nella celebrazione dei misteri il non iniziato, e nello spiegamento di un canto corale, l'inesperto. Costui infatti non è purificato, non è degno della pura verità, è, nella sua materialità, fuori di rango e discordante.... Tutti quelli di fatto, che trattarono del divino, barbari o greci, ravvolgono nel mistero i principi delle realtà. E affidarono la trasmissione della verità a formole enigmatiche, a segni simbolici, ad allegorie e a metafore, e ad ogni genere di figure... Chè i tesori di Dio, la ricchezza cui non si dà fondo, sono veramente una preda difficile. » All' inizio del suo romanzo intessuto intorno ai casi di Apollonio di Tiana, Filostrato ricorda come, naturalmente secondo le concezioni e le pratiche neopitagoriche, i seguaci del maestro di Samo « lo veneravano come un inviato di Giove, accettavano senza esitare tutte le sue prescrizioni, ma le avvolgevano in un geloso silenzio, appunto per il loro carattere divino. Chè essi infatti avevano ascoltato molti divini e non propalabili segreti, custodire i quali riusciva arduo a coloro i quali non avessero ben appreso in anticipo che anche il silenzio è una favella (1). » Tutta la letteratura ermetica è disseminata di incisi proclamanti l' « anonimato » di Dio e il silenzio, come unica forma di sacrificio umano e razionale alla sua maestà; « la conoscenza di lui è anche un divino silenzio e una soppressione di tutte le esperienze sensibili » (2). Parallelamente Plotino fa consistere la celebrazione dell' Uno in un riconoscimento umile ed estasiato della sua infinita superiorità

(1) Ed. della " Loeb Classical Library „ London, 1912, p. 4.

(2) Ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται. Ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος, sono le parole riportate da Lattanzio, *Institutiones*, I, 6, 4. Nel trattato X del *Corpus* (ed. Parthey, p. 70) si legge: Ἡ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία (il cod. Laur. LXXI, 33 legge, e meglio, θέα) σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. Nel trattato XIII (p. 115, 4) Mercurio dice al figlio: Ὦ τέκνον, σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ. Giamblico, nel *De mysteriis* (VIII, 3) si appella alla pedagogia del Trismegisto quando addita il vero culto di Dio nel silenzio: ...τὸ πρῶτον νοοῦν καὶ τὸ πρῶτον νοητὸν, ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται. La λογικὴ θυσία è pertanto, qui, un taciturno e accorto concentramento dello spirito nella diretta comunicazione con l'Ineffabile sussistente ed eterno. Cfr. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (nei *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XII) Münster, 1914.

a qualsiasi prece vociferante: sanziona pertanto la necessità di custodire gelosamente il segreto intorno ai misteri della vita nell'Assoluto, impervi alla grossolana e torpida sensibilità dei più, e l'onere di cercare ansiosamente le tracce di questa vita assoluta di Dio mediante l'attitudine del raccolto silenzio, mediante la riduzione al silenzio di tutto che sollecita la dissipatrice curiosità dei sensi (1). Fedele all'ammonimento fondamentale del maestro, Porfirio, impugnando la convenienza e la dignità dei sacrifici animali, celebra il valore del vero sacrificio, che consiste unicamente nel silenzio probo e nella meditazione immacolata (2). L'imperatore Giuliano, erede della tradizione neoplatonica, proclama anche egli l'incapacità e l'inettitudine della massa a comprendere le più alte verità della esperienza dell'Assoluto, cui espressione adeguata è solo il silenzio, chè non bisogna violare l'impenetrabilità dell'ineffabile (3). Col variare della confessione religiosa; col trasformarsi delle formole di fede professate e seguite dalle grandi collettività credenti; non sembrano atteggiarsi diversamente le disposizioni costitutive della esperienza mistica, la quale continua ad apparire legata ad una pregiudiziale convinzione della intimità del processo, in virtù del quale è lecito raggiungere il possesso dell'Assoluto, e della inviolabile ineffabilità delle sue manifestazioni. La tradizione ascetica nel cristianesimo fa del silenzio uno dei capisaldi della sua pedagogia e della sua disciplina: tutta la sua letteratura mistica addita l'acme della perfezione

(1) Dio è κρείττων λόγου (*Enn.* V, 3, 14). Plotino ricorda Platone che τὸ ἓν οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν φησιν (VI, 9, 4). Διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι (V, 8, 2). L'anima partita alla ricerca di Dio σκοπείσθω ..ἡσύχῳ τῇ καταστάσει. Ἥσυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ μόνον τὸ περικείμενον σῶμα καὶ ὁ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον· ἥσυχος μὲν γῆ, ἥσυχος δὲ θάλασσα καὶ ἀὴρ καὶ αὐτὸς οὐρανός (V, 1, 2).

(2) *De abstin.*, II, 34.

(3) *Or.* VII, 239 A (ed. Wright nella "Loeb Classical Library .. II, 160). Περὶ τῶν ἀρρήτων οὐδέν χρὴ λέγειν. *Or.* VII, 218 A (II, 100), onde τὸν βοῦν δὲ ἐπιτύθημι τῇ γλώττῃ, il proverbio consuetudinario del silenzio mistico (Esch. *Ag.* 36). Σιωπᾶσθαι κρεῖσσον. *Or.* IV, 148 (I, 404). È noto del resto come in Giuliano ha raggiunto la sua elaborazione più completa il presupposto che il sole sensibile e la luce che ne promana non siano che il simbolo del sole ideale, la cui luce si dischiude soltanto alla tacita contemplazione della vita interiore.

religiosa nella sottrazione completa ai perturbamenti insidiosi della sensibilità, al fascino dissipatore del mondo esterno (1). È naturale dunque il pensare che nell' insieme degli atteggiamenti concreti in cui si rifrange, si attua e si specifica la religiosità, il misticismo è caratterizzato dal suo particolare metodo, adottato per il raggiungimento dell'Assoluto, e dalle peculiari energie ch'esso pone in movimento. Il misticismo prescinde dal procedimento razionale, dai dati dell'esperienza sensibile e dal vincolo dei passaggi dialettici, per fare appello a ineffabili capacità di cui l'essere umano appare misteriosamente dotato nello slancio onde è sollecitato verso l' Infinito.

Può darsi che determinate forme e caratteristiche concezioni, le quali compaiono nella storia del pensiero cristiano, siano funzionalmente ispirate e provocate da una attitudine mistica fondamentale. Quando, ad esempio, san Paolo parla di un triplice elemento della natura umana, di tre coefficienti della sua vitalità, della carne, cioè, dell'anima e dello spirito, se la sua tricotomia rappresenta probabilmente una fase comune del pensiero giudaico sull'argomento e una trasparente ripercussione del linguaggio misteriosofico del tempo (2), costituisce anche, in pari tempo, una trasposizione in sede filosofico-antropologica della sua personale esperienza religiosa che, al di fuori degli schemi abituali della comune fede, ha bisogno di raggiungere Dio Padre attraverso una ineffabile virtù obbedenziale dell'essere umano. lo spirito, che sale a Dio, perchè comunicato,

---

(1) È l'ἀπάθεια che, secondo Palladio (*Hist. Lausiaca*, ed. Butler, prologo), va ricercata al di là dei πόνοι e delle ἐλεημοσύναι, della ἀγαμία e della παρθενία, della μελέτη θείων λογίων. [Cf. nella stessa *Historia Lausiaca* il c. 37, dedicato a Serapione, sul cui romanzo, come è noto, il Reitzenstein ha formulato congetture così ingegnose: *Hellenistische Wünderzählungen*]. È la *gelâzenheit* (Gelassenheit) di cui parlano i grandi mistici tedeschi del secolo decimoquarto (v. M. Grabmann, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters*, Augsburg. 1923, specialmente a p. 21 e ss.: Religiös-christlich Kulturwerte), da raggiungersi mediante un laborioso processo di dissolvimento. espresso con l'intraducibile *entwerden*, il divenire del non divenire, che viene parafrasato dal Vetter come il *sich seines Wesens entäuszern*. V. *Die Predigten Taulers*, ed. Vetter, [" Deutsche Texte des Mittelalters „], Berlin, 1910, p. 68 e s.

(2) Cf. Ebr. IV, 12; Giac. III, 15; Giuda, 19. Per l'apporto misteriosofico alla pneumatologia paolina v. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 136 e ss.

sollecitato e trasfigurato dallo Spirito (1). La dottrina tradizionale della grazia, in tutte le sue multiformi ramificazioni, fino alla sistemazione armonica di san Tommaso (2), potrebbe forse considerarsi come lo sforzo sistematico per mantener vivo ed operante, nel processo di solidificazione e di trasmissione della esperienza cristiana, il fuoco dell'orientamento mistico, che esige nell'uomo una originale capacità di innalzarsi al divino, fuori di ogni raggiungimento razionale, in virtù di una eccezionale e carismatica investitura dallo spirito dell'Altissimo (3).

In questa maniera la dottrina della grazia appare assolvere, nell'ambito delta speculazione astratta, quella funzione di mediazione tra filosofia e teologia, che la nozione paolina dello πνεῦμα umano assolve nella raffigurazione delle possibilità naturali e delle capacità soprannaturali dell'uomo di fronte al problema dell'Assoluto. Una esplicazione sana ed integrale della spiritualità, così individuale come associata, ha bisogno di queste zone neutre nelle quali si celebra il connubio della tradizione e della originalità, in fatto di esperienze religiose. Chè la pura speculazione razionale e la trasmissione orale del «sacro» vissuto in Dio non possono effettuarsi senza mortificare, attutire, depauperare l'intima vitalità del divino nell'uomo. E unico riparo valido e salutare ai pericoli del progressivo disseccamento dello spirito religioso nel corso delle consuetudini razionali e nel processo dispersivo dell'insegnamento, appare il rinascere inesausto del segreto mistico, in cui si avvolgono e si alimentano quelle esperienze di eccezione, in cui sono i germi che salvano dall'aridità e dalla morte.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

(1) L'antropologia di san Paolo è sempre argomento di studio. V. Scott Fletcher, *The Psychology of the N. T.* e P. Dichton. *St. Paul's Use of the Term Flesh and Spirit.*

(2) *Summa Theologica*, Ia, IIae, Q. 109 e qq. ss.

(3) Ὁ δὲ Κύριος τό Πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐλευθερία. II Cor. III. 1 7.

DISCUSSIONI

Soggettivismo empirico e soggettivismo universale.

Quando l'Ottaviano nella sua nota al mio articolo ha negato senz'altro al metodo d'immanenza ogni possibilità di fondare qualunque seria apologetica, non ha tenuto nel debito conto che sarebbe lecito domandarsi se in fatto di apologetica la filosofia dell'azione non sia incapace di dare vantaggio, anzi tenda col compromettere filosofia e religione. Secondo l'Ottaviano tutto il procedimento immanentistico dell'azione è inquinato da psicologismo e quindi per quanto buoni ed efficaci possano apparire gli argomenti in appoggio della fede da esso proposti, questi non possono persuadere perchè privi di valore universale e necessario. Il [illegible] psicologico [illegible] sempre il carattere dell'accidentale e dell'arbitrario, ed è [illegible] quindi ogni affermazione che investa la totalità dei fenomeni e della realtà.

Ora, mi sembra che l'Ottaviano, e moltissimi con lui, del resto, vedano il moderno soggettivismo moderno sotto una luce da cui l'analisi critica di Kant dovrebbe averci per sempre liberato. Come sarebbe mai possibile accusare il soggettivismo critico kantiano di psicologismo e di soggettivismo? Ci sono per lo meno due specie di soggettivismo: l'uno empirico, particolarista, che tende a limitarsi alle circostanze di tempo e di luogo; l'altro, universale, aprioristico, che detta le condizioni della possibilità dell'esperienza. Il soggettivismo di Kant è di questo secondo tipo. Ora è chiaro che un'apologetica che muova dalla filosofia moderna, sentendosi di ciò che questa ha di meglio e di più profondo, il soggettivismo universalistico che muove da Kant — ben diverso da quello empiristico e scettico cui accenna l'Ottaviano.

I termini, dunque, della questione sono i seguenti: dato che il metodo soggettivista moderno e alcune sue fondamentali premesse si accettino, fin dove è possibile ed è doveroso arrivare? È questo il grande problema sia della filosofia del secolo XIX, idealista e romantica, sia della filosofia contemporanea. La filosofia dell'azione ha sfruttato e potenziato la filosofia critica correggendo la dialettica trascendentale teoretica con la dialettica trascendentale pratica, e questo

con quella; e ha avuto campo in tal modo di dare uno sguardo profondissimo alla realtà della vita e al suo supremo destino. Ma è naturale che quest'opera di correzione e di sviluppo della filosofia critica non può esser portata avanti che da colui che comincia coll'accettarne il metodo e, almeno, alcuni principi fondamentali.

La filosofia dell'azione, inserendo nella progressiva costituzione della realtà fenomenica una attività spirituale trascurata completamente in sede teoretica da Kant, e cioè la volontà, ha fondato la necessità di concepire Dio molto più solidamente di quanto non avesse fatto Kant, pretendendo di analizzare il fenomeno facendo astrazione dalla volontà stessa.

Non ripeto qui quanto ho detto più sopra circa l'idea di Dio e l'essere di Dio, che mi sono guardato bene dal confondere perchè proprio a proposito di Dio è necessaria tale distinzione. E non ho nessuna difficoltà a riconoscere che è proprio a proposito di questo punto che la filosofia dell'azione si distingue irrimediabilmente da altre correnti proprie del pensiero contemporaneo. E vorrei qui aggiungere che la critica kantiana, se è accettabile per ciò che riguarda la pretesa sostanzialità oggettiva tanto dell'io che del mondo, per quanto riguarda invece la esistenzialità dell'ideale della ragion pura (Dio), impone di fare le più ampie riserve appunto in nome di quel principio della volontà trascurato da Kant, e messo in luce dalla filosofia dell'azione. L'intelletto privo della linfa animatrice della volontà può kantianamente arrestarsi alle porte del mistero; l'intelletto animato, sospinto, costretto dalla volontà deve andare oltre a questo mistero e vedere quali sono le ripercussioni inevitabili di questo mistero nell'uomo e nella sua destinazione. D'altra parte si sa che Kant non esclude la possibilità del nuomeno e particolarmente di Dio. Che fare se questa possibilità diventa un obbligo per la volontà? Occorre sapere completamente tutto ciò che si ha da fare, per agire e operare il bene? Ciò che aggiunge valore alla filosofia dell'azione è il fatto che essa ha messo in forte rilievo quella gran legge che governa la vita e il pensiero dell'uomo, e cioè che tutto ciò che si fa, ha delle ripercussioni inevitabili, e ciò che è proporzionato in un attimo dello sviluppo dello spirito è inadeguato e sproporzionato nell'attimo successivo e purnondimeno sussiste e sopravvive, e sta a segnare in pari tempo e il nostro progresso e la nostra radicale imperfezione. A questo si aggiunga la irrevocabilità dei fatti umani; di quei fatti che il Vico identifica col vero. L'uomo può fare o non fare o fare in un modo o in un altro, ma ciò che è fatto non può non esser fatto. La nostra azione si snoda col tempo, ma non per questo è transitoria. Il passato è, e non può non essere. Questa legge

che costituisce il nerbo della filosofia dell'azione, si pone in deciso contrasto con certo attualismo nostrano o intuizionismo bèrgsoniano che affoga tutto in un continuo rinnovato presente, quasi che il mondo e la realtà intera fosse l'eterna tela di Penelope che si tesse di giorno e si disfa di notte in una perenne mutevolezza di disegni e di colori. L'uomo quindi non può distruggere il suo passato e la sua imperfezione, che è nel cuore della stessa relativa perfezione.

E se da questa constatazione si genera l'idea necessaria di Dio, si comprende come quest'idea lungi dall'essere fondata su una esperienza soggettivo-empirica, si fonda anzi sull'idea dell'esperienza e dell'azione umana soggettiva universale.

Posto questo, accennerò a qualche punto particolare dell'argomentazione dell'Ottaviano.

Secondo il metodo soggettivistico «la materia, il mondo, il piacere, tutto potrebbe prestarsi a soddisfare, nei limiti estremi, le esigenze dell'uomo», dice l'Ottaviano. — No. Tutto questo potrebbe esser vero secondo un soggettivismo solipsistico e non universalistico. L'idea di Dio, appunto perchè misterioso, trascendente all'infinito ogni cosa, non può non essere l'ideale della ragione e non può non imporsi come la ragion d'essere della vita umana. E se nella sua azione l'uomo si comporta altrimenti, per un arbitrio della sua volontà, l'uomo deve portarne le dolorose e fatali conseguenze.

L'Ottaviano trova inconcepibile il riscatto, cioè l'intervento di Dio nel mondo e nella storia, qualora si consideri il mondo e la storia come posti precisamente dall'uomo. Perchè? Non può essere che l'uomo sia di fatto la più meravigliosa delle cause seconde e che tutto il processo gnoseologico e storico umano sia come la messa in scena della realtà fenomenicamente intesa? Vuol dire, al solito, che vi sono due modi di concepire l'opera dell'uomo rispetto a se stesso e ai fenomeni circostanti: quella di colui che agisce subordinando Dio a sè, e quella di colui che subordinando sè a Dio. Nel primo caso Dio non interviene certamente a correggere l'opera umana; ma questo non può avvenire che a tutto svantaggio dell'uomo, portando a quello che il Blondel chiama la morte dell'azione. Nel secondo caso Dio può intervenire nell'opera umana, giacchè è la stessa volontà umana che lo richiede, senza però che la volontà umana abbia la potenza di determinare, da sola, questo intervento.

L'Ottaviano sembra escludere che l'uomo sia l'autore del male. Eppure se vi è un punto in cui rivelazione e filosofia moderna possono e debbono coincidere, è proprio questo.

Non mi sembra poi di negare la distinzione tra bene e male. La opzione di fronte a Dio: con Dio o senza Dio?, è il criterio unico e definitivo della distinzione tra bene e male.

L'Ottaviano inoltre trova che la morale idealistica si svolge in opposizione a quella cristiana: la prima si svolge secondo un processo espansivo e integrativo, la seconda conforme ad un procedimento ascetico e rinuncia. Pur tenendo presente che tanto l'una che l'altra tendono al massimo potenziamento del soggetto, condivido la considerazione dell'Ottaviano. Infatti di fronte a Dio si impone una opzione suprema: e il diverso atteggiamento con cui si comportano le due morali sono conseguenza di questa opzione.

Per l'Ottaviano infine l'idealismo non ha ancora portato alla conoscenza dell'io. Può essere. Ma può anche essere che viceversa la filosofia dell'azione abbia portato a questa conoscenza un largo contributo, precisamente coll'accentuazione del motivo della volontà. Dal giorno in cui l'uomo ha accettato di vivere escludendo il nulla, ha risolto il problema della sua natura e si pone successivamente sulla via di risolvere in un senso o in un altro la sua destinazione.

E mi consenta anche Franco Michelini, che è intervenuto nella discussione, poche osservazioni come me lo permette la brevità dello spazio.

L'esistenza del male nel mondo, osserva il Michelini, porta all'idea che l'attività umana è ben limitata. Limitata in che senso? Relativamente ai fenomeni di *questo* mondo visibile, in cui constatiamo e produciamo una radicale imperfezione, no.

Relativamente all'ideale di perfezione, sì.

L'uomo è limitato di fronte a Dio, non di fronte alla natura che gli è subordinata: e questo limite di fronte a Dio è la causa vera del suo essere e in pari tempo della sua imperfezione nel senso generico della parola, imperfezione che diventa definitiva colla volontaria e preventiva rinuncia all'azione di Dio in noi.

Il Michelini osserva che il principio della produttività e della possibilità a priori da parte dell'uomo dei fenomeni preclude la via all'atto di fede.

Perchè? Così avverrebbe qualora ciò che l'uomo, volendo, rende possibile e produce, l'uomo potesse portare a compimento, a perfezione. Il fatto che egli non possa compiere ciò che colla sua volontà ha iniziato lo trascina inevitabilmente a proporsi l'atto di fede in un Dio Salvatore e, di riverbero, in un Dio creatore.

Infine il Michelini oppone che supposta l'universalità e quindi la

razionalità dalla legge del dolore come prodotto del male, l'intervento di Dio, tendente a modificare questa legge sarebbe irrazionale. Perchè non dire piuttosto che è superazionale e nello stesso tempo è voluto e sollecitato dalla buona volontà dell'uomo?

Savona, R. Liceo.

RENATO LAZZARINI.

Con questa seconda replica ai suoi contradittori, il nostro egregio amico e collaboratore Renato Lazzarini ha decisamente spostato i termini primitivi della controversia. Non ce ne rammarichiamo. Ogni discussione di natura concettuale acquista in chiarezza e in efficacia pragmatica, quanto più sollecitamente si trasferisce, per investirlo e illuminarlo, sul terreno del nucleo centrale di ogni gnoseologia: il problema dell'assoluta e oggettiva validità dei nostri processi « concettualizzatori ».

Noi eravamo partiti da un quesito concreto e nettamente circoscritto. Nell'ambito dei presupposti e dei metodi di quell'apologetica dell'azione, di cui si parla — per non dire si vocifera — dalle più disparate parti, — con finalità e con pregiudiziali che rappresentano a volte la più rude contraffazione del genuino pensiero di Maurizio Blondel — è lecito costruire e giustificare una dottrina della salvezza, che lasci intatto del cristianesimo il retaggio specifico e più delicato? Il Lazzarini, che dell'*Action* è un interprete probabilmente fin troppo coerente e rigoroso, ha fatto appello alle migliori risorse della sua intelligenza sottile e del suo vivo senso cristiano per dimostrare che sì. In questo febbrile bisogno da cui tutti siamo presi di tradurre il messaggio evangelico in termini di speculazione moderna, anche il suo sforzo appare commendevole e degno di considerazione. L'obbiezione principale che è stata mossa alla sua argomentazione è quella che si leva spontanea contro ogni proposito di ricavare la nozione del trascendente e la esperienza della sua virtù salutifera, unicamente dallo spiegamento normale della attività psichica e dalla dialettica immanente dell'operante spiritualità del soggetto.

Il Lazzarini risponde, in sostanza, che ad un secolo e mezzo di distanza circa dalla *Critica della ragione pura* è alquanto anacronistico accusare di psicologismo e di solipsismo il soggettivismo. Poichè la critica kantiana ha dato definitivamente il modo di scindere il soggettivismo empirico, da quello universale — trascendentale, secondo la terminologia del filosofo di Koenigsberg, — il quale scopre le leggi assolute e detta le norme infallibili dell'esperienza e della conoscenza.

Occorre arrestarsi — per la chiarezza e la proficuità della discussione — sulla sorpresa del nostro Lazzarini e sulle enunciazioni che egli ne è indotto a fare.

Innanzi tutto, prendiamo atto. Il Lazzarini riconosce che esiste un soggettivismo particolarista, chiudendosi nelle anguste visioni del quale

è impossibile assurgere ad una qualsiasi raffigurazione del mondo e della vita, che consenta l'esplicazione disciplinata delle energie dello spirito verso una riconosciuta meta di completamento nell'Assoluto. Ma in pari tempo proclama la esistenza di un « soggettivismo aprioristico » capace di premunire da ogni dispersione e da ogni paralisi solipsistica il soggettivismo della filosofia moderna.

Ora, ragioniamo. Innanzi tutto, con uno di quegli argomenti, che nella discussione sono sempre i più sicuramente risolutivi: un argomento *ad hominem*. Se la critica kantiana ha rappresentato la formulazione di un soggettivismo universale, mai più confondibile con quello, disgregatore, della nuda empiria, per qual mai ragione la filosofia dell'azione ha creduto di dover correggere la dialettica trascendentale teoretica, che è la sua, con quella pratica, e la pratica con la teoretica? O il soggettivismo kantiano era già completamente al sicuro da ogni possibile rischio psicologistico: e in tal caso la filosofia dell'azione ne rappresenta un inutile — e in filosofia l'inutile, è l'erroneo — presunto completamento, e la reale deformazione. O il soggettivismo kantiano aveva imperioso bisogno di revisione e di integrazione per immunizzarsi definitivamente dall'insidia: e in tal caso non si può *a priori* escludere che la stessa filosofia dell'azione possa aver bisogno di ulteriori elaborazioni e di consapevoli superamenti, per sboccare in una forma suprema di raffigurazione della vita dello spirito, nell'orizzonte della quale il processo del nostro intimo sviluppo e del nostro adeguato destino abbia modo di adagiarsi senza contorcimenti e senza deviazioni. Nella seconda alternativa, la posizione del Lazzarini non è meno anacronistica che quella dei realisti, che impugnano la validità apologetica di ogni immanentismo. Anzi, in base alla diretta osservazione del decorso del pensiero nell'ultimo secolo, si potrebbe legittimamente pensare che l'anacronismo insito alla prima, sia un anacronismo di ritardatari: quello insito alla seconda, un anacronismo di precursori.

Ma possiamo dire di più. Accettando il « potenziamento » che la filosofia dell'azione avrebbe compiuto della critica kantiana, introducendo nel meccanismo costitutivo della realtà fenomenica la volontà che Kant aveva completamente trascurato in sede teoretica, il Lazzarini sembra inscriversi in falso contro il suo stesso presupposto, che implica il già avvenuto superamento del soggettivismo empirico in virtù del trascendentalismo kantiano. E, a nuova volta, interpretando la filosofia dell'azione alla luce esclusiva dei principi critici kantiani, sembra inscriversi in falso contro la sufficienza della filosofia dell'azione, nella quale, da un angolo visuale strettamente gnoseologico, potrebbe non essere arrischiato scorgere invece un oggettivismo fideistico, non sostanzialmente difforme da quello che ispirava la metafisica tomistica, quando asseriva che le nozioni dell'ente e del vero sono le colonne terminali, al di là delle quali l'analisi dialettica non può procedere, senza una immanente petizione di principio.

E che veramente nell'atteggiamento spirituale del Lazzarini si possa cogliere una giustapposizione non compiutamente aderente di elementi critici e di elementi fideistici, appare, molto più che dalle considerazioni da lui esposte nelle pagine di questo periodico (nelle quali pure la delineazione del rapporto stabilito fra la conoscenza di Dio e l'esperienza della salvezza ha costituito una sconcertante inversione della spontanea loro linea di proporzione), dal testo recente di filosofia ch'egli ha preparato per l'insegnamento liceale, a norma dei nuovi programmi: *Teoria della conoscenza e dell'azione morale* (Savona, Stab. Tip. Ricci, 1925). Senza alcuna possibilità di dubbio, per limpidezza di esposizione, per valore di convinzione, per organicità di distribuzione delle parti, è questo, a nostro modo di vedere, il miglior testo scolastico di filosofia apparso dopo le recenti riforme. È, sopra tutto, il più largamente nutrito di conoscenza diretta e personale delle correnti moderne della speculazione filosofica. Delle quali il Lazzarini tenta di celebrare una sintesi, il cui proposito non appare meno commendevole, anche se non sia completamente riuscito.

Ai fini della nostra discussione è sufficiente rilevare come il Lazzarini mira a innestare quel dogmatismo morale, che è soggiacente ad ogni apologetica cristiana, su un criticismo gnoseologico, che egli, quasi a mostrarsi il più possibile in armonia con quello che è l'orientamento caratteristico della speculazione moderna, spinge alle estreme conseguenze. Il problema della conoscenza è da lui affrontato conformemente ai postulati kantiani. Fin dall'analisi della conoscenza sensibile, il Lazzarini enuncia, quasi brutalmente, la sua tesi: « le sensazioni inizialmente sono semplicemente modi di vibrare dei singoli sensi e in sè e per sè non si distinguono dalle allucinazioni o dai sogni. » Vien fatto di ricordare come Kant stesso, nella introduzione alla *Critica della ragion pura*, tratto dalle sue presupposizioni, adopera a volte il vocabolo *Vorstellung* nella duplice accezione di *illusione* e di *idea*. Ma vien fatto anche di domandarsi: se la sensazione nei suoi elementi primordiali non è niente di diverso dall'allucinazione e dal sogno, perchè mai la coordinazione spaziale si appunti unicamente sulla prima. L'apporto del soggetto alla elaborazione del dato sensibile come alla « concettualizzazione » della sensazione è, indiscutibilmente, presentato dal Lazzarini in proporzioni di assoluto predominio. Una presentazione di tal genere non rende pregiudizialmente inane ogni rivendicazione oggettiva in sede pratica e in sede morale? Il punto in discussione è unicamente questo.

L'attuale risposta del Lazzarini dimostra come egli avverta, altrettanto vivamente che noi, il bisogno di premunire la speculazione da ogni insinuazione di quell'empirismo, che conduce fatalmente o allo scetticismo assoluto o alla celebrazione di valori extraspirituali, nel dominio del pensiero e della disciplina associata. Ma la filosofia dell'azione rappresenta realmente il tentativo meglio riuscito di raggiungere un tale intento? E per muovere nel dominio della speculazione in

armonia con le esigenze più profonde della filosofia moderna è proprio necessario partire dal presupposto della formazione puramente soggettiva del fatto conoscitivo? O non più tosto, quando un orientamento di pensiero ha compiuto l'integrale suo ciclo di sviluppo, sì da non offrire più oltre possibilità di applicazione o materia di personale riflessione, il miglior modo di preservarne lo spirito è precisamente quello di sottoporre a radicale revisione il suo procedimento e di rendersi ragione della sua genesi e del suo destino?

Son queste domande pregiudiziali, poste ormai imperiosamente dall'imbarazzo sterile della speculazione filosofica, cacciata dalle forme estreme del soggettivismo in un angolo morto, che suggeriscono come mezzo di diversione e come reagente capace di provocare una salutare ricomposizione, l'appello a fattori e a criteri extra-logici, per la valutazione degli indirizzi speculativi e per la discoperta di orientamenti che guidino ad un loro vitale superamento.

La subordinazione dell'apprezzamento di un sistema filosofico ad una consapevole analisi della sua efficienza disciplinatrice nel piano generale di sviluppo della vita associata, implica di già il riconoscimento della molteplicità dei soggetti e del loro contributo efficace e valido alla costituzione delle nostre concezioni normative. Probabilmente simile appello a fattori extraindividuali, per l'indagine degli elementi che entrano nella elaborazione del pensiero cosciente, è un metodo di preservazione dal soggettivismo empirico più giustificato, che non l'appello, accampato dalla filosofia dell'azione, alla volontà individuale, nella costituzione del mondo concettuale umano. Ed è anche un avvicinamento sicuro al recuperamento di quel completo oggettivismo gnoseologico, che non implica affatto — com'è ormai troppo banale e troppo consuetudinario ripetere — il disconoscimento della legittima parte che compete al soggetto pensante nel processo conoscitivo, e che anzi potrebbe proprio rappresentare il miglior modo di riconoscere con approssimazione il reale contributo dell'attività soggettiva alla posizione del pensiero.

E lo sforzarsi di collocare un orientamento speculativo — nella fattispecie il soggettivismo trascendentale — nel quadro generale del momento storico che lo ha visto sorgere e ne ha favorito la disseminazione, può eccezionalmente aiutare a comprenderne la missione e a intravederne le evoluzioni, non appena le circostanze ambientali lascino allo scoperto nuove esigenze e nuove esperienze.

Poichè, se la vita dello spirito non è costituita a compartimenti isolati ed incomunicabili fra loro, vale anche per la indagine filosofica il verdetto evangelico, il quale proclama istrioni e ciarlatani coloro che non mandano innanzi alla loro fattiva partecipazione alla vita associata il riconoscimento del tempo in cui vivono e l'esplorazione dei sintomi della veniente giornata.

La Direzione.

BOLLETTINO DI FILOSOFIA RELIGIOSA

In un periodico il quale, com'è detto nel nostro programma, si propone in pari tempo di seguire coscienziosamente il movimento degli studi critico-religiosi e di contribuire pazientemente a quel processo di utilizzazione delle tradizioni cristiane in vista di una più alta e più fattiva disciplina spirituale che contradistingue l'ora presente, una rassegna informativa delle recenti manifestazioni dell'indagine speculativa, nella zona della religiosità, ha naturalmente dei confini, di cui è intuitiva la ragionevolezza e perspicua la finalità.

Nei paesi a cultura più elevata l'esplorazione dei motivi che giustificano e degli elementi che costituiscono l'esperienza religiosa nel contenuto specifico che le assegna la trasmissione storica, tradisce oggi più apertamente le sue possibilità di virtù normativa per la vita associata. In questi paesi la filosofia religiosa infatti va ogni giorno più nettamente orientandosi verso una celebrazione dei fattori che nella religione assolvono il compito della edificazione nello spirito: che, in altri termini, fanno di essa uno strumento impareggiabile ed insurrogabile di progresso e di liberazione. Nulla di strano in questo del resto. La civiltà contemporanea gravita con ritmo sempre più accelerato verso la crisi risolutiva, che dovrà ridare al cristianesimo quella capacità di superamento su tutte le forme della pseudognosi e della pseudofede, di cui fu eccezionalmente ricco nel periodo eroico delle sue origini.

* * *

Il saggio di Rudolf Otto: *Das Heilige* (Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha, Perthes), del cui contenuto Isabella Grassi diede altra volta nel *Bollettino di studi storico-religiosi* (1921, 4), così coscienzioso e così minuto ragguaglio, continua in Germania ad appassionare lettori e a destare discussioni. Nel 1924 ne è apparsa una duodecima edizione, che l'autore ha alleggerito di parecchie delle *Beilagen*, che rendevano più tosto ponderose le edizioni precedenti. L'amore delle più maneggevoli proporzioni del volume non è riuscito però ad indurre l'Otto a sacrificare il glossario di termini tecnici, che mira a rendere lo studio accessibile ad una più larga cerchia di studiosi, ma che, naturalmente, non riuscirà a soddisfare lettori sul tipo di quello il quale, alla comparsa della prima edizione,

scandalizzato dallo stile esotico dello scrittore, si affrettò a trasmettergli un esemplare dello *Sprich Deutsch* di Eduard Engel. Il successo crescente dell'opera sta a dimostrare veramente che dai tempi della apparizione delle famose *Reden* di Federico Schleiermacher sulla Religione, nulla era stato pubblicato in Germania di così stimolante e di così acuto circa l'essenza della religiosità e le scaturigini oscure della sua germinazione. L'Otto crede di potersi logicamente riportare allo Schleiermacher: ma in realtà, a cominciare dalla definizione del *Kreaturgefühl* ch'egli contrappone all'*Abhängigkeitsgefühl*, fin giù per tutta l'analisi dei molteplici aspetti attraverso ai quali il *numinosum* si discopre alla coscienza umana e in virtù di una progressiva saturazione di elementi etici e razionali si trasfigura nel concetto del *santo*. le visioni dell'Otto appaiono sostanzialmente come una trasposizione decisa, alla luce delle indagini psicologiche ed etnografiche, dei concetti basilari su cui, più che cento anni fa, il fervido predicatore della Carità a Berlino edificava la sua apologia della religione in genere e della soteriologia cristiana in specie. Anche l'Otto tenta di distillare, dalla sua analisi del processo elaborativo mediante il quale dalla percezione primordiale del *numen* lo spirito umano ascende all'attitudine divinatrice della realtà santa, una celebrazione della rivelazione cristiana, come sintesi armonica e schematizzazione adeguata dei coefficienti extrarazionali e razionali, dal cui connubio nasce l'esperienza religiosa perfetta. Ma parecchi dati della sua chiarificazione metafisica e della sua esemplificazione storica dei dati centrali della religiosità appaiono suscettibili di controllo e di revisione. Alla prima ha mosso obbiezioni degne di rilievo Joseph Geyser, il filosofo dell'Università di Freiburg nel Baden (*Intellekt oder Gemüt?* Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch « Das Heilige ». Freiburg in B., Herder, 1922), tratteggiando, da un punto di vista forse un po' troppo angustamente tomistico la dialettica dei coefficienti prerazionali e conoscitivi del fatto religioso. Alla seconda ha opposto complementi informativi appropriati Alessandro Chiappelli (*L'idea del Santo*, in *Il progresso religioso*, 1922, 6). Probabilmente però la lacuna più pregiudizievole e la deficienza più sensibile del saggio dell'Otto è nella negligenza, comune del resto si potrebbe dire a tutti gli studiosi tedeschi contemporanei del fatto religioso e della economia del suo sviluppo nella storia, dell'apporto imponente che alla elaborazione della religiosità umana reca il sustrato mistico — vero *numinosum*, *fascinosum* e *tremendum* — dei contatti e dei rapporti di cui s'intesse l'esistenza associata.

Se non hanno raggiunto la medesima eccezionale disseminazione, le opere di Max Scheler, il filosofo di Colonia, non meritano meno di quella dell'Otto una menzione in questa rassegna, in particolare per le

discussioni d'indole strettamente filosofico-religiosa cui hanno dato luogo. Così nella grande opera *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig, 1921) come nell'altra, più programmaticamente circoscritta, *Der Formalismus in der Ethik und der materiale Wertethik* (Unveränd. Aufl., Halle, 1922), lo Scheler ha disseminate osservazioni ed ipotesi sul contenuto specifico della esperienza religiosa, sulle sue insterferenze con le altre attitudini e le altre forme della vita spirituale, sul suo valore nominativo e le sue ripercussioni morali. La controversia provocata in Germania da tali enunciazioni religiose offre dei punti di contatto con la eterogeneità di valutazioni suscitate fra noi da alcuni atteggiamenti idealistici, al cospetto del fatto religioso. Poichè la propinquità delle posizioni speculative dello Scheler a quelle della « fenomenologia » del Husserle è apertamente confessata e riconosciuta, ci si è domandato se tutto il complesso dei presupposti e delle conclusioni postulate dalla sua speculazione investivano un « Intentionalobjekt » o un « Realobjekt ». Per la prima alternativa si è schierato il Geyser (*Max Schelers Phaenomenologie der Religion* nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt. Freiburg in B., Herder, 1924) con argomenti che indubbiamente si offrono rigorosi e precisi e che tendono però a riavvicinare l'analisi religiosa dello Scheler ad un intuizionismo platonico-agostiniano, che è tratteggiato in maniera leggermente arbitraria e artificiosa (*Augustin und die phoenomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*. Mit besonderer Berücksichtigung M. Schelers. Münster in W., Aschendorff. 1923). Per la seconda invece il p. Erich Przywara S. J. (*Religionsbegründung*. Max Scheler-J. H. Newman. Freiburg in W., Herder, 1923) con una serie di argomentazioni che, se rivelano il virtuosismo dialettico dello scrittore, potrebbero anche tradire un residuo di quel metodo sincretistico di adattamento e di utilizzazione a tutta prova, che per essere superlativamente astuto, finisce a volte con l'essere banalmente ingenuo.

Franz Heiler è il terzo scrittore tedesco di cose religiose la cui produzione suscita in questo momento in Germania più appassionata attenzione. Meno ricco probabilmente dell'Otto in penetrazione psicologica, ma di lui sensibilmente più erudito e più chiaro; meno addestrato dello Scheler alle disquisizioni dell'indagine speculativa, ma di lui tanto più esperto nella comprensione delle più disparate esperienze mistiche, Franz Heiler non ha dettato alcun saggio tecnico di filosofia religiosa. Ma di una personale raffigurazione della religiosità e degli elementi così generici come specifici che ne unificano e insieme ne distinguono le successive espressioni nella storia sono pervasi i suoi densi volumi: in particolar modo l'ultimo, che può ritenersi, a tutt'oggi,

oltre che la manifestazione più abbondante della sua perizia storica, la confessione più completa della sua fede: *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung* (München, Reinhardt, 1923), rielaborazione di alcune conferenze tenute in Svezia, sotto il patrocinio del Söderblom, — di cui il Heiler appare come un allievo spirituale e di cui sta per darci tradotto in tedesco ed ampliato il saggio pubblicato a Stockholm nel 1909 sul modernismo, — intorno alla essenza della tradizione e della disciplina cattolica. Proveniente dal cattolicismo, F. Heiler possiede in misura eminente la capacità di cogliere i dati più esili e le sfumature più sottili di alcuni stati d'animo mistico-religiosi, di cui la fede e il magistero di Roma sembrano custodire il monopolio. Iniziato d'altro canto ai più scrupolosi metodi scientifici della critica religiosa protestante liberale, per entro alla quale si insinuano, nove volte su dieci inavvertiti, cospicui detriti dell'illuminismo pietistico, non potrebbe dirsi che egli non rechi nei suoi apprezzamenti sulla più organica e resistente disciplina che lo spirito cristiano si sia creato nel grembo della civiltà mediterranea, una capacità di visione leggermente unilaterale e circoscritta. Per cui, nel ricostruire a grandi linee la traiettoria di espansione e nel segnalare i « Grundelemente » di questo enorme fatto non solamente spirituale che è il cattolicismo nella storia, sembra a volte che il Heiler s'indugi esageratamente su alcuni aspetti mistico-devozionali della tradizione del romanesimo, trascurando troppo disinvoltamente le peculiari risonanze delle posizioni cattoliche sui tessuti politici circostanti e, di rimbalzo, i riflessi delle vicende politiche sul vario atteggiarsi del pensiero e della disciplina concreta nel cattolicismo. Onde la sua delineazione degli « opposita » (universalità ed unità, evoluzione e continuità, individualismo e socievolezza, trascendentismo soprannaturale ed immanentismo carismatico) nella cui « complexio » egli scorge l'essenza originale del cattolicismo, assume talora, come già ha notato il teologo di Bonn, Romano Guardini, aspetto di un *Widerspruch* inconciliabile, anzichè di un *Gegensatz* riassorbito e placato in una sintesi vivente. Pur disposti a riconoscere il valore veramente non comune di questo poderoso saggio del Heiler, non possiamo sottrarci alla impressione che una latente unilateralità di questo genere renda effettivamente meno aderente alla realtà la sua parte storica e meno lucida quella teorica. Nella prima ad esempio, se è sagace ed equilibrata la segnalazione delle « radici neotestamentarie » del cattolicismo e la delineazione di Paolo come *Wegbereiter* di questo, è sensibilmente lacunosa e frammentaria la dipintura delle figure rappresentative del cattolicismo medioevale. Anche dal punto di vista del metodo pare alquanto strano ed irragionevole che il Heiler abbia intercalato la evocazione succinta della sistemazione

teologica dell'Aquinate fra il capitolo dedicato a Bernardo di Chiaravalle e quello consacrato alla *Frömmigkeit* di Francesco d'Assisi, non vedendo come il movimento francescano, che è infinitamente più della ripercussione di una pietà individuale, si ricongiunge al movimento cisterciense attraverso Gioacchino da Fiore e come la sintesi tomistica probabilmente non sarebbe stata possibile senza il nuovo ritmo impresso al cattolicismo medioevale dalla reviviscenza evangelica portata dagli ordini mendicanti. Come nella seconda parte la funzione del misticismo ascetico nella società cattolica, sebbene studiata con oggettività rara e profonda, non appare forse nella sua intierezza. Infine lo sforzo che il Heiler compie nella conclusione per assegnare ai movimenti evangelici dell'età moderna un compito indeclinabile nell'economia dell'evoluzione cristiana, appare sterile e occasione di conclusioni stiracchiate. Del che l'A. stesso sembra accorgersi quando nel capitolo finale, facendosi ad esplorare le possibili vie di sbocco del cattolicismo nell'avvenire, si indugia sui due movimenti che negli anni più recenti hanno commosso più da presso la tradizione cattolica (e i due movimenti non sono uniti solamente nella simultaneità cronologica): il modernismo e la tendenza alla riunione delle chiese, e ne valuta convenientemente il significato e l'importanza. L'A. comincia con il professare la sua fervida fiducia nell'imminente domani del cattolicismo. « Trotz der starken Verluste, welche der Katholizismus in manchen Ländern, wie in der Tschechoslowakei, erlitten hat, trotz der energischen Austreibungen, welche in Italien und anderwärts das Freimaurertum und der freireligiöse Geist unternimmt, scheinen wir einer Neublüte des Katholizismus entgegenzugehen » (saremmo curiosi di sapere se agli occhi del Heiler il cambiamento sopravvenuto in Italia rafforza i suoi prognostici ottimistici). Quindi riconosce che un tale avvenire sarà a prezzo di una intensa e lacerante crisi. Il modernismo ne è stato finora il sintomo più impressionante. F. Heiler ne scolpisce sagacemente l'essenza (« der katholische Modernismus ist primär eine religiöse, theologische, nicht eine kritisch-wissenschaftliche Strömung »), ne esalta l'intima ispirazione religiosa (« pocht in den führenden Modernisten das Herz der katholischen Frömmigkeit »), ne compiange il tragico destino (« die Enzyklika *Pascendi*, die der edle Pius X, betört durch unwissende und fanatische Ratgeber, verkündete, gehört zu den dunkelsten Flecken in der Geschichte des Papsttums; sie ist ein erschütterndes Dokument nicht nur der völligen Verständnislosigkeit der römischen Kurie für die intellektuelle Problematik der Gegenwart, sondern noch mehr ein Zeugnis ihrer furchtbaren Lieblosigkeit und Unchristlichkeit »), ne ricorda le estreme manifestazioni (« die französischen und italienischen Modernisten antworteten —

all'enciclica — in ergreifenden anonymen Programm-und Protestschriften »), addita i segni della sua postuma rivincita. I quali sono consegnati, egli sembra insinuare, principalmente al movimento crescente verso la riunione cattolica delle chiese. Del quale fa la cronistoria, giudicando, con eccessivo rigore, l'atteggiamento assunto di fronte ad esso da Roma, la quale, F. Heiler non dovrebbe dimenticarlo, si trova in una drammatica situazione, non potendo accettare la discussione dei propri titoli, senza abdicare a quella inconcussa superiorità della propria fede e della propria disciplina che le altre denominazioni cristiane vagheggiano in lei. Ma - come ha detto con incisiva immagine, che il Lowrie ha ripetuto, lo Schweitzer — la riunione verrà quando sia disgelato nel cuore delle masse credenti il ghiaccio che vi ha deposto l'inaridimento spirituale delle chiese nazionali.

Va comunque registrato l'eloquente fatto che F. Heiler non è il solo a stabilire un rapporto fra il « modernismo » — concepito come la tendenza di gruppi di tutte le dominazioni cristiane ad aggiornare il deposito tradizionale della loro cultura religiosa — e i movimenti miranti alla riconciliazione interconfessionale. Simile avvicinamento è fatto con particolare insistenza e con assiduo calore in seno ai centri intellettuali delle denominazioni di lingua inglese. L'apprezzatissimo *Journal of Religion* della Università di Chicago iniziava quest'anno il suo nuovo volume con un sensazionale articolo di A. Eustace Haydon così intitolato: *Modernism as a world-wide movement*, nel quale dopo aver enucleato tutte le ragioni che fanno — caso nuovissimo nella storia religiosa — dei problemi affrontati dal modernismo una preoccupazione comune di tutte le confessioni, si additano quelle che logicamente e tatticamente impongono la concordia degli sforzi compiuti per risolverli.

Il medesimo periodico pubblica al primo posto nell'ultimo fascicolo (maggio 1925) un notevole articolo di E. Vanderlaan su *Modernism and historic Christianity*. Innanzi tutto l'A. risponde al quesito — il più frequente sulle labbra di tutti i rigidi patrocinatori della ortodossia puramente concettuale — se il modernismo sia in continuità col cristianesimo storico, data la sua speciale maniera di concepire la rivelazione, l'incarnazione, la salvezza. E risponde valutando con acume la difesa che il liberalismo religioso fa delle proprie posizioni. Le quali, nella penna di questo interprete del modernismo evangelico, sono le medesime che quelle, ormai vecchissime, del modernismo cattolico, con un più franco modo di intendere i possibili collegamenti della esperienza religiosa moderna con il messaggio cristiano primitivo. « La nuova teologia, egli osserva, è una espressione, in termini di pensiero moderno, delle medesime esperienze che sono pervenute fino a noi attraverso le

forme concettuali del passato ». Soltanto l'A. è d'avviso che il modernismo guadagnerebbe enormemente in capacità di proselitismo se, rinunciando definitivamente al suo sterile sforzo di atteggiarsi a continuatore della teologia tradizionale del cristianesimo, proclamasse risolutamente di essere quel che realmente è: una riscoperta del Gesù storico, e un proposito di disciplinare la devozione cristiana in rapporto a Lui, anzichè in rapporto alle canonizzate dottrine intorno alla sua persona. « Il modernista può apertamente difendere il suo assunto basandosi su due argomenti: il primo, che non una subdola e insidiosa incredulità, bensì le nuove acquisizioni culturali nei campi della scienza, delle letterature antiche, della storia delle religioni, impongono di necessità la revisione; il secondo, che solamente gli eredi della tradizione cristiana e non gli estranei, posseggono il dovere e il diritto di intendere e di valutare a nuovo i suoi elementi.... Poichè d'altro canto nella coscienza pubblica dire che una posizione non è cristiana significa propriamente riconoscere che essa è in contrasto con lo spirito di Gesù, il modernista deve solennemente proclamare che negli elementi i quali imprimono ad una religione la sua nota caratteristica, quali la natura del suo Dio e la sua rappresentazione della vita umana, la religione ch'egli professa è profondamente cristiana ».

In Inghilterra, il modernismo anglicano non solamente si è saldamente organizzato nella *Churchmen's Union*, ma ha fissato categoricamente i problemi di filosofia religiosa su cui intende favorire l'intesa di quanti auspicano un ringiovanimento teorico e pratico della tradizione cristiana. L'undecima conferenza annuale che esso ha tenuto a Oxford nell'agosto 1924 e dei cui lavori un fascicolo intiero del *Modern Churchman* (settembre 1924) racchiude gli Atti [1], ha costituito una rassegna esauriente di tali problemi e una enunciazione schietta e leale delle tesi che sui singoli argomenti sembra di poter oggi formulare in vista di una più alta e più agile apologetica cristiana. Val veramente la pena di seguire da presso le posizioni che il convegno ha concordemente indicato. Alle discussioni, consacrate a temi che è stato possibile raggruppare sotto un'unica denominazione: *l'avvicinamento scien-*

[1] La duodecima conferenza è convocata per il 24 agosto prossimo e sarà dedicata a questo argomento generale: *La fede di un ecclesiastico moderno.* Ecco il novero delle singole relazioni: Fede e ragione; Perchè crediamo in Dio; Che cosa crediamo intorno a Dio; Che cosa crediamo intorno all'uomo; Perchè crediamo in Gesù Cristo; Che cosa crediamo intorno all'etica del Regno; Perchè aderiamo alla Chiesa; Perchè assegniamo un valore ai Sacramenti; Se gli "ecclesiastici moderni„ manchino di lealtà.

tifico alla religione, ha presieduto, per unanime riconoscimento dei convenuti, il prognostico di Matthew Arnold: « la dottrina di Paolo sorgerà un giorno fuori della tomba in cui ha giaciuto per secoli sepolta. Ed essa edificherà la chiesa dell'avvenire. Essa riscuoterà il consenso di generazioni più felici, l'adesione cordiale di età meno superstiziose ». Il messaggio inaugurale fu detto, com'era da aspettarsi, dal decano di San Paolo, W. Inge. Quindi furono successivamente lette le relazioni. Ne diamo l'elenco: L'evoluzione come fenomeno vitale (Mac Bride); la possibilità del fine (Mc Dowale): l'universo quale è rivelato dall'astronomia moderna (Macpherson); biologia e religione (Haldane): autonomia vitale e spirito (Lloyd Morgan); il processo del tempo, Dio, l'eternità (de Burgh): il regno della legge (Tennant): la coscienza religiosa alla luce della storia della religione (Webb): psicologia e religione (Hadfield): preghiera creativa (Streeter): lo sviluppo delle idee moderne circa la struttura della materia (Calvert): naturale e soprannaturale (Russell): il miracoloso (Hardwick); immortalità: assoluta o condizionale? (Turner): la visione sacramentale della natura (Hanson); la fede e l'avvenire (Barnes); l'interpretazione cristiana dell'universo (Glazebrock). Di alcune di queste comunicazioni conviene qui segnalare il contenuto, onde si vegga con quanta libertà sono sottoposti ad esame in una chiesa cristiana, che è pure saldamente costituita, i problemi centrali della cultura religiosa contemporanea e si constati, dagli spiriti così pronti fra noi a gridare farisaicamente allo scandalo, quanta spontanea affinità corre fra posizioni autonomamente prese fra noi e oltre Manica, sotto l'impulso delle analoghe preoccupazioni e sotto la guida dei medesimi criteri. Le memorie più incisive sono senza dubbio quelle del Webb, dell'Hardwick, del Turner. Il primo, professore di filosofia della religione cristiana ad Oxford, comincia con l'osservare che vi sono due maniere di riguardare la religione, delle quali l'una, propria di una fede angusta e permalosa, scorge in un determinato fatto storico l'assoluta e incontrovertibile rivelazione piena di Dio, che occorre accettare senza discutere; l'altra — e il Webb fa tra i nomi dei suoi patrocinatori quello di B. Croce, la cui terribile responsabilità nella svalutazione del fatto religioso e di rimbalzo degli studi ad esso consacrati, a cui egli si diede con violenza tanto poco generosa all'epoca del modernismo, sarà severamente pesata dalle future generazioni italiane, al cospetto delle quali non potranno costituire una attenuante le lacrime ch'egli oggi versa sui frutti di quel ch'egli ha seminato — considera la religione unicamente come una forma immatura di filosofia, destinata eventualmente a scomparire mercè il progresso della cultura, e solo atta a sopravvivere in grembo a ceti sociali pervenuti alla piena

luce della civiltà moderna fino a quando la loro filosofia non abbia assorbito e tradotto in forma scientifica il contenuto globale che la religione presenta in una foggia figurativa o mitologica.

Il Webb combatte energicamente entrambi le visuali: contro la prima, assevera che l'ambito della divina rivelazione va coraggiosamente ampliato. Non si può concepire una conoscenza di Dio che non sia rivelata. Ma, soggiunge subito, la rivelazione è proporzionata alle condizioni dell'umana natura. Anche quando Dio ci parla per mezzo del proprio Figlio, il Figlio è incarnato: se Dio deve manifestarsi fra gli uomini, il genere umano deve essere trasfigurato nel senso di Dio. Contro la seconda, in cui scorge una riproduzione dell'idea già nota al medio evo come quella di Averroes, il Webb oppone — cosa in Italia fatta già molte volte — l'asseverazione che religione e filosofia differiscono non solamente come l'organismo immaturo differisce da quello maturo, ma «nelle risposte che esse danno rispettivamente alla realtà che le suscita nello spirito umano. Lo scopo della filosofia è precisamente quello di conoscere l'ultima realtà; quello della religione invece è di instaurare relazioni, diciamo così, personali con l'ultima realtà.... Ciò potrebbe a prima vista sembrare una esaltazione della filosofia a scapito della religione, precisamente come la geometria appare al di sopra della semplice misurazione. Ma sarebbe una deduzione indebita. Noi possiamo non esitare a riguardare l'austera passione del matematico per vedere a fondo nella natura e nelle proprietà dello spazio e del numero come una posizione spirituale più alta che quella implicita nella pura ricerca di una norma mediante la quale accertare i limiti della nostra proprietà e di quella del vicino, ma non possiamo essere inclini a negare che la soddisfazione della intelligenza pura è qualcosa meno della esplicazione integrale della personalità come organo di uno Spirito nel quale di fatto viviamo, ci muoviamo, siamo, non solo, ma di ciò abbiamo nella nostra religiosità, consapevolezza... La religione è pertanto un genere di esperienza più profonda e più intima della scientifica; una esperienza la quale trova la sua espressione nel culto, e non consente di essere esaurita senza residui da alcuna apprensione filosofica la quale, districandosi dalla sua originaria matrice religiosa, lasci il culto, in tutto il naturale significato della parola, alle proprie spalle». Chi redige questa rassegna, non ha mai detto nulla di diverso dei primi articoli apologetici della *Rivista di scienze teologiche* a *Verso la luce* e a *Una fede e una disciplina*. I parallelismi vanno anzi anche più in là. Il Webb continua: «Non si deve mai dimenticare che non è già come singolo individuo che l'uomo affronta il mistero da cui è circondato: è sempre, e specialmente nei più antichi periodi della sua storia o nella più ru-

dimentale forma della sua coltura, come membro di un gruppo. Ed è per entro e attraverso il suo gruppo ch'egli da prima si sforza di entrare in relazione più stretta con questo mistero; di propriziarselo, possibilmente di renderlo innocuo, forse anche amabile e benefico. Precisamente, è nella vita stessa del gruppo, la quale trascende e disciplina, aiuta e limita i suoi impulsi individuali, che il primitivo essere umano coglie nel modo più vivo il cozzo del mistero, strano e terribile e che pure è parte intima della sua personale vita e suo fondamento, rupe da cui è tagliato e su cui è fondato. Questa ultima considerazione reca alla luce l'intima connessione della vita religiosa con la vita morale dell'uomo, vale a dire con la sua vita quale è vincolata a quella dei suoi compagni mediante un sistema di scambievoli obbligazioni, positive e negative».

Scendendo all'esame del problema centrale della speculazione religiosa, quello cioè della immanenza o della trascendenza di Dio (ricordo, ancora esilarato, una discussione accademica nella quale uno pseudo-filosofo ammoniva di non impelagarsi nella discussione dell'immanenza o della trascendenza, fatta solo per confondere i cervelli: evidentemente costui cercava una polizza di assicurazione contro la propria smascherabile confusione!), il Webb enuncia queste considerevoli conclusioni: «la tendenza, così della moderna indagine della natura come della odierna speculazione metafisica, recalcitra al riconoscimento di un Essere il quale sia causa del processo cosmico, rimanendo qual'è, ad esso estraneo e da esso inattaccato. Ma d'altro canto, quando alla concezione di Dio si perviene attraverso alla moralità anzichè alla scienza o alla filosofia, noi scopriamo una pronunciata inclinazione a sottoporre a critiche o senz'altro a ripudiare una teologia della immanenza, come incompatibile con la permanenza della divina bontà, la quale corre un serio rischio se tutto il contenuto del mondo, il male come il bene, si risolve in Dio o se Dio è concepito nel tutto: mentre l'atteggiamento dell'abnegazione e della compunzione, che la coscienza della colpa sembra implicare, porta a una separazione dell'uomo da Dio più reale e più completa di quella che una teologia di tal genere consentirebbe. Se, infine, affrontiamo questo tema dal punto di vista della storia della religione, noi troveremo entrambi i fattori o momenti della concezione di Dio, indispensabili all'intendimento dell'esperienza religiosa nella sua concretezza storica». Il Webb non si domanda se, per conciliare le due polarizzazioni apparentemente antitetiche della cultura contemporanea dinanzi al problema del divino, non si dovrà fare assegnamento su una di quelle reviviscenze mistiche che anche il mondo della natura scorgono in termini di etica e di psicologia. Ad ogni modo dalla sua quasi metodologica esitazione si riscatta nella conclusione della sua memoria, proclamando che «ogni visione della storia

della religione, la quale si proponga di ricavarne un significato religioso e non riguarda l'esperienza religiosa come qualcosa di sempre e dovunque identico, in rapporto a cui il processo che noi battezziamo per storico non è altro che la registrazione della sua appropriazione sotto molteplici forme simboliche compiuta dai singoli popoli, deve, penso, riconoscere alla fine come linea centrale di sviluppo nella religiosità umana, quella che ha il suo centro e il suo culmine nel cristianesimo ».

La relazione sul « miracoloso » non è meno suggestiva, per quanto indubbiamente sconcertante per anime pigre o mal predisposte, di quella di C. Webb. J. Hardwick vi sostiene esplicitamente che « per il Nuovo Testamento un miracolo è un evento eccezionale, il quale richiama l'attenzione sulla personalità di un grande uomo, contribuisce a sanzionarne il messaggio, a conferire valore alle sue parole, a suscitare riverenza per la sua persona. Supporre che gli scrittori neotetamentari abbiano considerato i miracoli al modo come noi li immaginiamo, lacerazioni cioè di leggi naturali, significa cadere in un palmare anacronismo. Non possono dei fenomeni essere attribuiti alla infrazione di una legge, l'esistenza della quale non è percepita. L'idea di legge naturale e di uniformità della natura fu completamente estranea agli scrittori neotestamentari, ai quali i fenomeni si offrirono o come eventi familiari o come inconsueti... La concezione corrente del miracolo risale a S. Tommaso, il quale si trovò ad applicare la visione scientifica del mondo quale era comune al naturalismo greco-arabo, introdotto nell'Europa occidentale dai commentatori arabi di Aristotele ». Il relatore mostra quindi quanto la concezione scientifica dell'universo si sia allontanata dalla raffigurazione tomistica, per concludere, tornando al problema di una concezione moderna del miracolo, che probabilmente l'avvenire porterà ad una raffigurazione di valori in cui natura e soprannatura si ricollegheranno in un'unità « atta ad abbracciare una globale gerarchia di ascendenti qualità. La fede nel miracolo, nel tradizionale significato della parola, è andata declinando nel decorso delle ultime due generazioni: e probabilmente continuerà a declinare. C'è una inerzia nel mondo delle idee come in quello degli oggetti materiali. Può darsi che la via più sicura per ritardare questo tramonto, sia precisamente quella di elaborare argomenti contro quel che tramonta. Attaccare una credenza significa talora infonderle una nuova vitalità ». Infine la suggestiva memoria del Turner sul problema della immortalità pone allo scoperto il travaglio inquieto che accompagna la nuova elaborazione religioso-culturale di questo postulato, cardine di ogni spiritualità religiosa. Il relatore, dopo aver esposto le concezioni della psicologia contemporea intorno alla personalità e alla coscienza, e dopo

aver enunciato le ragioni che militano a favore di un fondamentale ordine morale e divino nel mondo, sostiene che «l'io è capace di occupare un posto importante e di assolvere un prezioso compito, non solamente, come animale, nel mondo fisico, ma anche nell'universo spirituale. L'io possiede pertanto non solamente la capacità di esistere per sempre, ma anche quella di svilupparsi per sempre. Ma è altrettanto sicuro che l'io è reale e permanente e possiede una natura indipendente dall'ordine materiale. La sua realtà pertanto può continuare per sempre. E' qui che noi cogliamo la base psicologica della immortalità. E se aggiungiamo che questa continua esistenza dell'io deve dipendere sempre dal suo riconoscimento dell'ordine morale universale, noi tocchiamo il fondamento morale della immortalità, la quale non è assoluta. L'io umano non è immortale perchè è un io o perchè è umano. Non possiede, in altre parole, un assoluto e irrevocabile diritto alla immortalità. La permanente esistenza della immortalità è ognora condizionata dalla sua relazione all'ordine morale o divino del mondo reale: da questo punto di vista, l'immortalità è condizionata. D'altro canto, se l'io riconosce e sottostà a queste condizioni, la sua immortalità diviene assoluta».

Possiamo immaginarci il compiacimento con cui il barone Federico von Hügel deve avere seguito, negli ultimi tempi della sua luminosa vita, lo sviluppo della «Churchmen's Union for the advancement of liberal religious Thought» se constatiamo lo spirito che è andato progressivamente animando le sue annuali riunioni. La scomparsa dell'eminente scrittore di cose religiose ha offerto il destro a numerose rievocioni dei suoi insigni contributi alla scienza della mistica, dalla grande opera *Mystical Element of Religiou as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends*, attraverso il saggio sottile e squisito sull'*Aeternal Life*, alla raccolta di *Essay and Addresses on the Philosophy of Religion*, pubblicata nel 1921. In questa raccolta furono compresi saggi nei quali il pensiero del von Hügel sembra aver raggiunto l'acme della sua potenzialità e del suo rigore. Nulla di più penetrante ad esempio della sua analisi (*Religion and Illusion* e *Religion and Reality*) dei presupposti strettamente realistici ed oggettivistici di ogni esperienza religiosa degna di questo nome. E nulla di più nitidamente profondo della sua esplorazione dei fattori che entrano nell'economia della vita religiosa nello studio: *Progress in Religion*. Ispirandosi al Troeltsch e alle sue *Soziallheren der christlichen Kirchen und Gruppen* il von Hügel vi indagava le analogie e i rapporti che legano da una parte il mondo naturale e il soprannaturale, dall'altra l'organizzazione sociale e la vita casismatica nella chiesa. Il von Hügel ne traeva illazioni significative per determinare le leggi di sviluppo dello spirito religioso, non trascu-

rando nessun elemento argomentativo atto a dar risalto all'appello della collettività credente all'espansione disciplinata della religiosità. Fra gli articoli consacrati alla memoria dello scomparso quello dell'arcidiacono Lilley, quegli stesso che dettò la prefazione alla versione del *Programma dei modernisti*, apparso nell'ultimo numero del *Modern Churchman* (maggio 1925) è probabilmente il più caldo e il più completo nelle sue linee schematiche. Il Lilley valuta con composta sobrietà il contributo del von Hügel allo sviluppo delle scienze religiose negli ultimi decenni, delineando i criteri d'indagine e le norme concrete di vita a cui egli scrupolosamente si attenne nella tenace esplicazione del suo lavoro. E conclude: « Noi modernisti della comunione anglicana molta riconoscenza dobbiamo a lui per la virtù di ispirazione che sgorgava dal suo lucido e critico giudizio in tutte le zone della religione; per la mirabile larghezza delle sue simpatie spirituali; per l'esempio del suo bruciante zelo per la religione, radicata in una conoscenza enciclopedica di tutto che fu significativo nel pensiero e nell'azione passata dell'uomo e in una intima riflessione sul significato e i sostanziali valori della vita umana. » Parole coteste cui molti altri studiosi al di qua della Manica daranno, commossi, la loro adesione.

Non tutti però, fra gli scrittori di lingua inglese di cose religiose, si rivelano oggi capaci di seguire il von Hügel nella sua ricostruzione magistrale dei coefficienti, individuali e associati, emozionali e noetici, liturgici e dogmatici, dal cui intreccio nasce l'evoluzione religiosa nella storia. Le quattro letture pronunciate a Leeds nei primi mesi del 1923 da Thomas B. Strong su *Religion, Philosophy and History* e poi pubblicate in volume (Oxford, Clarendon Press), più tosto slegate e confuse, in mezzo a molte divagazioni d'indole pseudo-erudita, non tradiscono alcuna visione organica dell'essenza della religiosità e dei suoi rapporti con la speculazione filosofica e la ricerca critica. Da un puro angolo concettualistico individuale sono parimenti dettati i due articoli: *How do we Know God* (di H. N. Wieman) e *Critical Realism and Theism* (di D. Drake) nel fascicolo di marzo (1925) del *Journal of Religion*. Il primo considera la nostra conoscenza di Dio sulla base di un esame critico del rapporto fra cognizione ed esperienza. Le più intense esperienze religiose sono scaturite da situazioni spirituali al confronto delle quali gli abiti del pensiero risultano irrimediabilmente inadeguati. In ore di smarrimento si diviene eccezionalmente sensibili ad un'ampia categoria di stimoli, mal disciplinati nella nostra coscienza normale. Si può essere perfettamente sicuri di avere « experienced » Dio senza esser capaci di dare una chiara definizione di Lui. Il concetto di Dio si fa più definito mano mano che l'esperienza religiosa è più nettamente

descritta. Il secondo, dopo una preliminare definizione del realismo critico, si domanda se le prove della realtà invocate dal realismo conducano all'accertamento riflesso dell'esistenza di Dio. E conclude che la dimostrazione di Dio non può essere equiparata ad altri problemi della realtà, affrontati dalla speculazione filosofica. Entrambi gli articoli partono da presupposti decisamente realistici.

Utili suggerimenti e istruttivi parallelismi per l'analisi psicologica della fede religiosa possono ricavarsi dai primi sette capitoli dei *Problems of Belief* di Ferdinand C. S. Schiller, il ben noto autore degli *Studies in Humanism* (London, Hodder and Stougthon, 1924). Ad argomenti di natura filosofico-religiosa tocca incidentalmente più volte Morris R. Cohen nei suoi brillanti e non di rado paradossali saggi: *The Rivals and Substitutes for Reason* nel *Journal of Philosophy* (febbraio-marzo 1925). Una singolare e realmente appassionante esperienza religiosa è quella che il pastore americano R. Swain ha raccontato e teorizzato in un suo volume, che ha avuto negli Stati Uniti un considerevole successo: *What and where is God?* e che ora V. Monod ha tradotto in francese: *Dieu perdu et retrouvé. Réponse au cri désespéré de la conscience religieuse moderne* (Paris, Fischbacher, 1925).

Ma dove l'importanza dell'elemento mistico, che giace alla base di ogni nostra elementare esperienza della vita associata, nel processo di origine e di sviluppo della religiosità, e quindi la necessità di tenerne scrupoloso conto in ogni saggio esplorativo del fatto religioso, sono più vigorosamente affermate e dimostrate, è nelle ultime pubblicazioni ricostruttive di Alfredo Loisy. Sarebbe senza dubbio un'indagine piena di interesse quella diretta a ricostruire le tappe attraverso cui è passato l'apologeta di *L'Évangile et l'Église*, prima di giungere ora, dopo quasi un venticinquennio, alle enunciazioni prudenti ma piene di densa passione, della *Morale humaine*. L'arido e corrucciato nihilismo di *Choses passées* è ormai lontano. E non è probabilmente irriverente od intempestivo asserire che il monito il quale esce dalla calorosa rivendicazione odierna del «mistero» che avvolge e sorveglia il faticoso incedere degli uomini verso la realizzazione del Bene, è il retaggio più prezioso che il Loisy, dalla sua dolorosa odissea, affida a chi si trovi ad affrontare analoghe prove e a subire altrettanto amare incertezze.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

RECENSIONI

Bacchisio Motzo, *Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-Ellenistica*, Firenze, Le Monnier, 1924; pp. XII- 317. (« Contributi alla scienza dell'antichità », v. V).

Tra i non molti italiani che si sono occupati del tardo giudaismo, un posto d'onore spetta certamente al Motzo, non solo perchè a questi studi egli si dedica ormai da parecchi anni con grande costanza e tenacia, vincendo notevoli difficoltà (è incredibile quanto anche le migliori delle nostre biblioteche siano sfornite in materia), nè per il numero degli scritti; bensì per ampiezza di preparazione, solidità e sicurezza d'informazione, chiarezza di visioni. Il Motzo saviamente rifugge dall'improvvisare quelle ampie e generiche pseudo-sintesi, costruite su basi elaborate da altri, e di cui l'incauto architetto non conosce nè la solidità nè la resistenza; al contrario, úna certa modestia lo induce, se mai, a non svolgere neppure del tutto certe idee generali, da lui lasciate piuttosto intravedere che esposte nettamente; lo ha persino indotto a lasciare per parecchio tempo inediti molti degli scritti raccolti in questo volume, costringendolo poi nella prefazione ad esporre brevemente il suo giudizio su opere recenti, e anche qualche mutamento di opinione.

Particolarmente interessanti le ricerche sull'*Ester* greco, che presenta, com'è noto, varie aggiunte in confronto del testo massoretico. Secondo il Motzo, esse deriverebbero da ún libero rifacimento greco del racconto, uscito dal tempio di Gerusalemme, insieme col II libro dei Maccabei (scritto intorno al 50 a. Cr.) e destinato ai Giudei d'Egitto come un surrogato del *III Macc.* Lo scopo sarebbe stato quello di sostituire alla festa di gioia di cui parla questo libro e che « commemorava la salvezza dei Giudei posti a custodia degli ὀχυρώματα o delle φρουραί giudaiche » e si celebrava in Epifi (giugno-luglio), la festa di Purim, il cui nome deriverebbe appunto dal greco φρουραί. Da questo rifacimento penetrarono poi nella versione letterale, sotto forma di aggiunte, tutte le parti che in essa mancavano. L'argomentazione del Motzo è vigorosa ed i raffronti ch'egli presenta suggestivi: resta tuttavia da verificare la base stessa della sua teoria, il fatto cioè che le varie aggiunte costituirebbero frammenti di un'opera unica: questa serie di studi testuali è promessa per un altro volume. Ma poichè *Ester* non è il solo libro della LXX che presenti fenomeni letterari del genere, il Motzo farà veramente opera utile se vorrà tener conto di questi altri fatti analoghi, e affrontare a poco a poco i problemi di più generale interesse che presenta la storia dell'Antico Testamento greco. Inoltre, nell'enumerare e distinguere i vari tipi di testo, si ha l'impressione che il Motzo rimanga al-

quanto incerto. Per l'Ester greco ci troviamo di fronte alla recensione lucianica (α), ad una che il Motzo chiama egizio-palestinese (β), a quella della versione latina pregeronimiana (γ), a quella utilizzata da Giuseppe Flavio (δ), oltre ad altre di minore importanza: la *Vulgata* seguirebbe un codice del tipo β. Ma quali sono precisamente i rapporti fra questi tipi di testi? La soluzione del problema potrebbe avere un valore più generale che forse non si pensi.

Nella prima parte del volume, il Motzo riesamina tra l'altro le lettere con cui si apre il II libro dei Maccabei. Secondo il Motzo, si tratta di due documenti: una vera lettera storica, in I 9*b*-18*a* spedita da Giuda Maccabeo e dalla gerusia nel 115 av. Cr. e da aggiungere ai documenti del c. XI, attinti agli archivi del tempio; mentre in I 1-9*a*, I 18*b* - II 18 abbiamo una lettera-omilia di « un giudeo palestinese più pio che dotto ». La lettera della gerusia e gli altri documenti presuppongono Antioco Epifane morto prima del dicembre 165 av. Cr., gli altri documenti dànno invece il 164-3. Il Motzo con un minuto esame dimostra come in realtà la falsa notizia della morte di Antioco raggiungesse Antiochia e poi la Giudea verso il novembre 165 e determinasse Eupatore a fare concessioni ai Giudei.

Particolarmente importanti per la storia delle idee religiose sono i primi due saggi del volume che, per quanto già stampati in riviste, non mi sembra siano finora stati presi abbastanza in considerazione. Il Motzo riesamina due parti del libro etiopico di Enoch, tra cui le famose *Parabole* (cc. 37-71). È ormai opinione quasi universalmente accettata che in questo libro si trovi menzionato il Messia personale « preesistente in cielo » e che vi siano riflesse le lotte tra Farisei e Sadducei. A questo proposito devo confessare che anch' io avevo dimenticato l'articolo del Motzo pubblicato in *Religio* nel 1920 e m'ero attenuto piuttosto alle indicazioni fornitemi dal Moore (cfr. Foakes Jackson e Lake, *Beginnings of Christianity*. I, 354 e seg.). Quanto al personaggio « simile ad uomo » e « figlio d'uomo » che domerà i vari potentati pagani, esso deriva chiaramente dal libro di Daniele, e gli viene applicato il titolo di *unto* che deriva da Ps. II, 2, nonchè quello di « eletto » e di « giusto »; non vi è nulla di strano che Enoch, il quale racconta una visione, dica di averlo veduto; e non ho mai capito in base a che ragionamento, dal fatto che *il suo uome* sia stato pronunciato, si possa arguire la sua preesistenza (cfr. I En. XXXIX, 6; XLVI, 1; 3; XLVIII, 2; 10). Ma le notevoli e fortissime somiglianze con *Danicle* mi avevano indotto già a pensare che le *Parabole* non siano in fondo che un rifacimento di quel libro, e che l'autore abbia sopratutto in vista la lotta dei Giudei contro i Pagani e la sottomissione e conversione di questi. Con grande soddisfazione ho potuto constatare che il Motzo pensa press'a poco lo stesso. Un passo è straordinariamente forte: i potenti che il « Figlio dell'Uomo » (la figura tolta di peso da *Daniele* e niente affatto un essere soprannaturale, mitologico, ecc.) abbatterà, sono « quelli che

giudicano le stelle del cielo e che levano le loro mani contro l'Altissimo.... la loro potenza risiede nella loro ricchezza e la loro fede è negli dei che hanno fatto con le loro mani». Il Charles, nella sua raccolta di apocrifi trova che questa è «una forte espressione per le tendenze idolatriche della corte sadducea»; nel volume a parte (2ª ed. Oxford, 1919) pensa ad uno scambio di lettere e corregge il testo: «nelle azioni» anzichè «negli dei». Io sarei molto incline a pensare che il greco, da cui deriva l'etiopico, avesse semplicemente καὶ ἡ πίστις αὐτῶν ἐν τοῖς χειροποιήτοις αὐτῶν, tanto più che alle mie stesse conclusioni sul valore di χειροποίητος è giunto anche, indipendentemente, il Knox in un libro recente (*St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, University Press, 1925 p. 44 e n. 37 a p. 56 dov'è addotto anche un esempio da Filone) esaminando *Atti* III, 48. Ad ogni modo, si tratta di idolatri; ed il Motzo adduce una serie di buone ragioni per pensare ehe l'autore prendesse di mira i Romani dominatori del mondo: il che, naturalmente, obbliga ad abbassare la data del libro. Alla stessa epoca, anzi più precisamente agli anni 4 av. Cr. - 6 d. Cr. apparterrebbero anche i cc. 91-105. Qui pure l'argomentazione del Motzo è abbastanza convincente nelle linee generali (il libro è una protesta contro i Romani e gli sfruttatori dei Giudei); forse un po' meno quando viene a determinare la data in maniera così precisa, riferendosi agli avvenimenti tra la morte di Erode il grande e la deposizione di Archelao. Dico questo, perchè il problema mi appare un po' più complicato, a causa di certe somiglianze con i *Salmi di Salomone*. Ma nell'insieme la tesi del Motzo appare più che probabile e questi scritti, in cui i giusti si consolano col pensiero di una ricompensa spirituale e ultraterrena, negata ai ricchi, illuminano di una luce singolare l'ambiente religioso in mezzo al quale risonarono le predicazioni del Battista e del Cristo.

Molto meno persuasiva l'argomentazione cui il Motzo ricorre per attribuire la *Sapienza* a Filone. L'affermazione di S. Gerolamo (*Praef. in libr. Salom.*, P. L. 28, 1307-8) non è molto precisa, e la prova che al Motzo pare più solida riposa sopra una fondamentale incomprensione del *Canone Muratoriano*. Il quale non colloca questo libro «tra gli scritti del N. T. *inter apostolos* piuttosto che nel V. T. *inter prophetas*»: lo pone invece tra quelli la cui autenticità viene discussa e che il compilatore del Canone ritiene ispirati. Questo risulta chiaro se si consideri che la *Sapienza* vi è nominata dopo le falsificazioni marcionite di S. Paolo (Vangeli, Atti, e *Corpus paulinum* sono indiscussi), insieme con le lettere di Giuda e di Giovanni, e prima delle Apocalissi di Giovanni e di Pietro. Tutti questi libri sono accettati: il *Pastore* di Erma invece viene respinto, perchè si sa che è opera recente, e scritto da tale che non ha diritto a stare nè tra gli apostoli nè tra i profeti. Quanto alla *Sapienza*, si riconosce che da nessun luogo di essa risulta direttamente in maniera ineccepibile che ne sia autore Salomone; ma si tratta di un libro ispirato: essa è stata scritta *ab amicis Salomonis*. Vi è, insomma, in questa sintomatica

affermazione un argomento di più per pensare che il Muratoriano compendi in sè, in qualche modo, i risultati di una discussione. E che la *Sapienza* fosse discussa, sappiamo da Origene (*de princ. IV*, 33: ed Koetschau p. 357). Il Motzo riprende invece l'ipotesi del Tregelles (v. la discussione in Zahn, *Gesch. des Neutest. Kanons*. Leipzig 1890, p. 101, o in Schürer, *Gesch. d. Iüd. Volkes*, III, 3ª ed., 1893, p. 378) secondo cui il canone sarebbe stato scritto originariamente in greco e allora ὑπὸ φίλων (Motzo ὑπὸ φίλοις) sarebbe corruzione di ὑπὸ Φίλωνος. La cosa non mi sembra affatto probabile, per un complesso di ragioni.

Ma il Motzo si basa sopratutto sui capitoli 13-15 che contengono l'argomentazione contro l'idolatria, in gran parte, com'egli stesso riconosce, con ragionamenti i quali « rientrano nella tradizione polemica che dai libri del *V. T.* e dalla critica filosofica greca, attraverso gli apologeti giudaici, passa ai polemisti cristiani ». Ma in XIV, 13-22 si accenna al padre che fa l'immagine del figlio, e l'onora, o all'immagine di un re lontano, che viene venerata, poi gli artisti abbelliscono quest'immagine e così, col tempo, la folla τὸν πρὸ ὀλίγου τιμηθέντα ἄνθρωπον νῦν σέβασμα ἐλογίσαντο. Ora, qui non si allude affatto, come vuole il Motzo, al culto degli imperatori romani, che Caligola tentò d'imporre agli stessi Giudei; l'esempio non è derivato per nulla « dalla vita reale ». Il passo è semplicemente un riassunto breve e schematico della teoria di Euemero, che fra gli apologeti del Giudaismo incontrò tanta fortuna. L'autore della *Sapienza* mette insieme le varie teorie correnti sull'origine della (falsa) religione: chè sull'origine della vera, un giudeo non aveva dubbi. E, come Diodoro Siculo (VI. 1), sa che secondo alcuni sono di natura divina i corpi celesti, o i quattro elementi: chi si prosterna a questi, osserva egli, come poi S. Paolo (*Rom*, I, 25), commette la sciocchezza di scambiare la creazione col creatore (XIII, 1, ss.). Poi viene a discorrere dall'idolatria vera e propria: e riprende gli argomenti profetici. Riassume quindi Euemero, ma con molta cautela (cfr. anche Geffcken, art. *Euhemerism* in Hastings *E. R. E.* V, 572 ss.); e viene infine alle lodi del vero Dio. Il passo sull'origine dell'idolatria e le lodi del Signore sta fra due accenni al culto degli animali praticato dagli Egiziani: a causa di questo essi soffrirono le piaghe. Perciò la storia del popolo giudaico durante l'Esodo serve a dimostrare i premi che spettano ai seguaci del vero Dio, e le pene che toccano a coloro che non si persuadono di venerare lui. Queste due tesi sono già esposte nella prima parte del libro (VIII), dove si insiste anche molto sul fatto che i malvagi sono coloro i quali pensano che la vita è breve ed è meglio godere i beni presenti, ma ai saggi e pii viene garantita l'immortalità. Il Motzo mette nella debita luce questi passi e li confronta con tratti dei cc. 91-105 di *Enoch*; anzi il tema sarebbe svolto « con maggiór arte » nella Sapienza. Ma il Motzo non vede come, data l'unità fondamentale del libro, sono precisamente i cc. 13-15 che impongono una datazione diversa dalla sua. L'insistere sull'ἀθανασία, sulla vera re-

ligione come sapienza, dimostra che lo scrittore si rivolgeva ad un pubblico di una certa levatura intellettuale, col quale bisognava andar cauti nell'usare gli argomenti di Euemero (si pensi all'*Inno a Giove* di Callimaco, ed all'accusa di bugia rivolta ai Cretesi, che mostrano la tomba di Giove): nello stesso tempo la preoccupazione di spiegare l'origine dell'idolatria, che non è soltanto polemica, ma è sentita anche come un'esigenza intima, ci riconduce col pensiero ad altre opere della letteratura giudeo-ellenistica anteriori a Filone.

Neppure quanto ai contatti tra il pensiero di questi e il libro della *Sapienza*, posso interamente consentire col Motzo, pure scorgendo quello che v'è di esatto nelle sue osservazioni: ma per toccare di questo argomento così complesso dovrei allungare ancora il discorso e addentrarmi in un esame minuto di molti testi, per cui una recensione non è la sede più adatta. Certo, ripensando alla tesi di Rendel Harris sul prologo giovanneo, è difficile astenersi dal sorridere, vedendo attribuita a Filone anche la *Sapienza*.

Alberto Pincherle.

H. Matthes. *Christus-Religion oder philosophische Religion?* Zugleich Grundzüge des Wesens des evangelischen Christentums. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1925, pp. 110.

Il piccolo ma denso volumetto va aggiunto al novero, ormai ben copioso, di quegli scritti, attraverso ai quali l'evangelismo luterano va tentando di riguadagnare una consapevolezza religiosa normativa, capace di salvare la spiritualità della razza dalla dissipazione disperata del soggettivismo idealistico. Il Matthes è discepolo del Kattenbusch e del maestro rielabora e chiarisce le principali posizioni apologetiche. Noi troviamo sotto la sua penna dichiarazioni non nuove anche alla nostra polemica religiosa. Egli stabilisce un divario nettissimo fra le forme puramente razionali della religiosità e la religione del Cristo, intimamente connessa con i valori morali e con la concezione della chiesa e dei suoi canoni. Contro la pretesa delle attitudini estetico-concettuali del panteismo e del misticismo individualista di rappresentare orientamenti religiosi suscettibili di divinizzazione, il Matthes rivendica alla coscienza della rivelazione cristiana (il *normiertes Offenbarungsbewusstsein*) la incommensurabile prerogativa del proselitismo. Particolarmente penetranti le pagine (31 e ss.) dedicate a segnalare il contrasto fondamentale fra la morale cristiana e la morale filosofica. Quel che il Matthes osserva a proposito delle forme più alte della morale idealistica e della loro insanabile incompatibilità con la morale del Vangelo coincide esattamente con quel che è stato già detto in queste stesse pagine nel fascicolo di Marzo *(L'etica cristiana)*. Riportandosi in particolare al commento del Barth alla lettera ai Romani, l'A. (p. 33) accetta la tesi dell'intima e salda affinità fra l'idealismo e la concezione morale legalistica del fariseismo: per proclamare in sua vece quella che lo

Schweitzer ha definito con tanta proprietà l'etica dell'abbandono e della devozione (*Ethik der Hingebung*). Chi non ha alle proprie spalle una tradizione evangelica da salvare dal naufragio delle sue ultime degenerazioni, ed è quindi in grado di cogliere e di valutare con maggiore aderenza alla oggettiva realtà la figliazione storica delle forme aberranti del soggettivismo moderno, è indotto a domandarsi quanto significativa non sia la contradizione insita nel processo che il luteranesimo istituisce oggi all'idealismo, il quale del messaggio luterano non è che la trasposizione in sede filosofica. È indotto anche a domandarsi se lo sforzo della cultura religiosa germanica per salvarsi dalla disgregazione idealistica non implica un potenziale rinnegamento del fondamentale indifferentismo etico di Lutero e se quindi le imputazioni in cui si attarda contro il cattolicismo (v. p. 23) non sono che delle tardive diversioni, accampate ad eludere il riconoscimento delle ripercussioni funeste che il vangelo della Riforma ha destato nella spiritualità moderna. Ma tutto alla sua ora: e questi indizi di ritorno schietto alla morale extrafilosofica del Vangelo costituiscono, pur con le loro unilateralità e i loro tenaci pregiudizi, uno dei fatti salienti della cultura religiosa più recente, di cui occorre prendere atto con soddisfazione e con fiducia

E. Buonaiuti.

K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe. I T. Didache, Barnabas, Klemens I u. II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief. Tübingen, Mohr, 1924. [Sammlung ausgeswählter Kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II R., I H., 1 T.].

Come è detto nella prefazione, il primo proposito della casa editrice, come di quegli che era stato incaricato di allestire la revisione del testo, mirava unicamente a dare una nuova edizione della raccolta del Funk, con le indispensabili emendazioni testuali. Si vide ben presto che un programma di questo genere non avrebbe appagato le esigenze degli studiosi e sarebbe stato imperdonabilmente impari alle condizioni attuali della critica che, mercè i nuovi copiosi ritrovamenti documentari, è in via di giungere o è già giunta a interpretazioni sensibilmente diverse dei passi più notevoli della letteratura sub-apostolica. Il primitivo intento fu pertanto abbandonato e la nuova edizione appare ora, in veste tipografica correttissima, come cosa sostanzialmente autonoma ed originale. L'apparato critico è impinguato e sagacemente vagliato: il testo è scrupolosamente riveduto (in non meno di 110 passi la lettura del Bihlmeyer si discosta da quella del suo maestro e molto più numerosi si annunciano i passi del *Pastore* in cui, nella prossima parte, la nuova edizione si discosterà dalla precedente): le note sono abbandonate: le introduzioni, così la generale come le particolari, sono con sobria ma oculatissima informazione, aggiornate e arricchite dei più sicuri complementi.

Il Bihlmeyer ha passato in rassegna, per il miglior accertamento del testo, tutto il materiale paleografico che il Funk aveva trascurato o che è stato recuperato posteriormente alla sua seconda edizione del 1906 (frammenti papiracei greci della Didachè e della lettera di Ignazio agli Smirnioti, due nuovi manoscritti greci della lettera ignaziana ai Romani ed uno del martirio di Policarpo, due versioni copte della *I Clementis*, frammenti siriaci del *corpus ignatianum*, frammenti di una versione copta della Didachè e di Ignazio). Il Pastore di Erma è stato rimandato ad un secondo fascicolo perchè il nuovo materiale manoscritto, del cui ritrovamento si è avuta notizia solo di recente, non è ancora a disposizione degli studiosi: si tratta di 25 fogli papiracei del secolo quarto, facenti parte della collezione della Università di Michigan, che recano il testo da *Sim.* II, 8 a IX, 5. 2, vale a dire per un buon quarto di tutto lo scritto. La pubblicazione del nuovo materiale è promessa nel giro di un biennio, per cura del Bonner.

Del frammento copto della Didachè, (X, 3 - XII, 2) pubblicato per la prima volta nel numero di aprile 1924 del « Journal of theological Studies » (pp. 225-231) per cura di G. Horner (K. Schmidt ne aveva dato l'annunzio nella « Deutsche Literaturzeitung » 1924, I, ed E. Hennecke ne ha riparlato sommariamente della « Theologische Literaturzeitung » del 6 settembre 1924), il Bihlmeyer non ha potuto tener conto che nella introduzione critica, che reca una numerazione speciale di pagine. In compenso però ha potuto dare anche, in calce alla prefazione, una serie di *Nachträge*, in cui Karl Schmidt comunica le conclusioni di una sua personale collazione sulla fotografia del papiro, che non è scevra di significato e di importanza, in confronto della comunicazione di G. Horner. Il passo sul quale il frammento copto avrebbe portato più desiderata luce — a prescindere dalla conclusione del c. X quale è data dalle *Constitutiones Apostolicae* con la preghiera sul crisma che la versione testè recuperata conserva quasi integralmente e dalla traduzione in tempo passato della formola μαρὰν ἀθά — è quello, tanto discusso, di XI. 11, dove si accenna al προφήτης ....ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν τῆς ἐκκλησίας. La versione copta darebbe, secondo la restituzione di G. Horner, una perifrasi: « mistero di una tradizione a norma del retto ordine nella chiesa », intendendo il κοσμικόν non più nel significato di mondano. Lo Schmidt può porre seriamente in dubbio l'interpretazione dell'editore inglese, proponendo, come più aderente al mutilo originale, l'altra, di poco vantaggiosa all'intelligenza del dibattuto inciso: « ed egli... (Verbum)... una παράδοσις cosmica nella chiesa ».

La correttezza del testo, la revisione coscienziosa delle tradizioni manoscritte, la praticità della edizione, fanno di questa raccolta dei Padri Apostolici il manuale più adeguato alle esigenze odierne della critica e insieme più acconcio alle esercitazioni scolastiche, per quanti studiano il cristianesimo del secondo secolo incipiente.

E. Buonaiuti.

L. Rougier, *La Scolastique et le Thomisme*. Paris, Gauthier-Villars et C.ie, 1925. pp. XLIII-812.

Il massiccio volume, animato da un intento polemico, a raggiungere il quale sono chiamati in soccorso mezzi imponenti di erudizione e di sagacia argomentativa, è molto più che una ricerca oggettiva del significato e della portata del sistema tomistico nello sviluppo della cultura scolastica medioevale. La posizione concettuale assunta dall'A. è espressa nell'epilogo della prefazione: « la scolastica si rivela... come una filosofia dominata dal più prodigioso pseudo-problema che abbia mai assediato lo spirito umano, quello dell'accordo fra il razionalismo ellenico con i dogmi rivelati delle tre grandi religioni mediterranee, ponendo in opera una mentalità capace di lusingare le illusioni strutturali del nostro intelletto, la quale, radicandosi per un millennio in tutto il mondo civile, ha minacciato di cacciare per sempre lo spirito umano in un groviglio senza uscita. » Alla documentazione di un simile asserto, l'A. si sforza di portare da ogni parte argomenti che finiscono con il costituire, nel loro insieme, una rassegna storica, dalle proporzioni grandiose, dello sviluppo speculativo in seno alla nostra civiltà da Aristotele a Cartesio. Naturalmente il Rougier non può darsi l'aria di aver mostrato la validità della sua impugnazione della coerenza dialettica e della consistenza metafisica del tomismo, che a patto di ridurne l'ossatura ad una formola che è troppo schematica per essere adeguata all'oggetto esplorato e troppo esile per essere fondata. Il πρῶτον ψεῦδος di tutta la sua esposizione ed interpretazione è nella tesi che il tomismo poggi tutto su una petizione di principio implicita nell'avere scambiato la differenza puramente logica introdotta da Aristotele fra essenza ed esistenza, in una differenza reale ed oggettiva. Si potrebbe, ora, comprendere un rimprovero mosso alla scolastica, e in particolare al tomismo, in nome di un criticismo assoluto, che vada a ricercare nelle postulazioni stesse preliminari della gnoseologia e della ontologia della più matura filosofia nel cristianesimo, le tracce, le prove anzi, di una giustapposizione inconsapevole di posizioni strettamente filosofiche, dialetticamente giustificabili, e di affermazioni presunte assiomatiche, che sono più tosto la traduzione concettuale di esigenze profonde della fede e dell'economia della vita associata. Ma scoprire un peccato d'origine di tutta la speculazione tomistica nella tesi che pone una distinzione reale fra essenza ed esistenza; fare di tale tesi una contravvenzione palmare alla metafisica aristotelica, quasi che essa non si possa validamente ricavare dalla distinzione, ben più radicale e niente affatto ideale, fra potenza ed atto; ecco altrettante posizioni polemiche sulle quali il Rougier non può lusingarsi di riscuotere molti copiosi suffragi. Intanto si può rilevare che tale distinzione è espressa in tutti termini da rappresentanti del pensiero medioevale pretomistico più numerosi di quelli registrati da lui. Non andava in particolare dimenticato fra gli altri, data l'utilizzazione che dei suoi scritti ha fatto san Tommaso, Riccardo da san Vittore, il quale, nel sesto libro *de Trinitate* (c. 18, Migne, P. L. 196, col. 942) af-

ferma come il suo maestro Ugo che « in rebus naturalibus et creatis diversum est esse, et id quod est; in rebus autem increatis, idem ipsum esse, et id quod est. » Ma non è questo il solo punto nel quale la documentazione dell'A., cosa del resto comprensibilissima in una esposizione di così ampia mole, può essere colta in flagrante di imprecisione e di incompiutezza. Quando egli rievoca lo sviluppo delle discussioni dialettiche ed apologetiche nel secolo duodecimo e deve quindi arrestarsi sulla parte spiegata in esse da Abelardo, le sue fonti di informazioni appaiono antiquate e lacunose. I testi pubblicati dal Geyer hanno mostrato ormai a luce meridiana quale squisito ed equilibrato patrocinatore del realismo temperato sia stato quegli che Omnebene e Rolando Bandinelli chiamano rispettosamente il *Magister Petrus*. Quando nel designare la cornice storica in cui si è venuta lentamente elaborando la sintesi scolastica, si sforza di tracciare la linea di sviluppo della soteriologia e della cristologia, il Rougier lascia cadere asserzioni che oggi non è più consentito avanzare senza prudenti cautele. Dopo gli studi dello Stülcken e del Loofs non è possibile, ad esempio, citare ed utilizzare senza speciali riserve, il *De Incarnatione* come espressione del pensiero giovanile di Atanasio, all'alba della polemica ariana. Proprio l'inciso che il Rougier cita: μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι è quello che appare come argomento preoccupante contro l'autenticità dello scritto, risultando problematico l'uso di τρεῖς ὑποστάσεις nelle enunciazioni teologiche di Atanasio prima del 362. Ma di cotali rilievi molti se ne potrebbero muovere alle pagine del Rougier, che investono argomenti così disparati e correnti dottrinali così complesse. Ben più gravi possono suonare alcune valutazioni globali di periodi intieri della speculazione cristiana nel medio evo, come quella che investe i rapporti fra il tomismo e i tentativi di sistemazione concettuale nei secoli ad esso precedenti (p. 622 e ss.). L'A. afferma a questo proposito che il tomismo, nella sua maniera di comprendere i vincoli della ragione e della fede, segnò un *arretramento* di fronte al razionalismo dei filosofi carolingici e dei teologi agostiniani: giudizio cotesto dove evidentemente « arretramento » è sinonimo di « chiarificazione » e di « disciplina. »

Nonostante però le molteplici riserve a cui il volume dà luogo, così dal punto di vista metodico come da quello della informazione erudita, esso rimane sempre un magnifico repertorio di dati e di valutazioni preziosi sui principali stadi di formazione del pensiero cristiano.

E. Buonaiuti.

Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*. Tübingen, Mohr, 1924, IV Aufl.

Quel che rappresentano i tre *Enchiridia (Symbolorum, Fontium e Patristicum)* dei gesuiti Bannwart, Kirch, Rouët de Journel, nelle scuole teologiche cattoliche, rappresenta questo repertorio nelle scuole teolo-

giche protestanti: un prontuario cronologicamente disposto delle testimonianze dei Padri e degli scrittori ecclesiastici, delle decisioni conciliari e delle opere polemiche, attraverso le quali è dato di cogliere il costituirsi e l'affermarsi progressivo del magistero pontificio e della disciplina cattolica romana. Il dotto professore di storia della chiesa all'Università di Göttingen è stato guidato nella preparazione della sua raccolta dalla diuturna esperienza accademica. Lo stesso successo dell'opera sta a comprovarne la felice rispondenza ai bisogni dell'addestramento scolastico. Dalle prime memorie storiche dell'apparizione del cristianesimo a Roma, attraverso l'evoluzione del cristianesimo romano quale trapela dagli scritti superstiti del secondo e del terzo secolo (l'A. colloca Erma dopo Ignazio, prima di Barnaba e della Didachè), passando in rassegna i principali atti della legislazione religiosa costantiniana, annoverando i documenti più significativi dell'ecclesiologia agostiniana, il Mirbt arriva alle soglie del medio evo. Con criteri di perspicua sagacia egli trasceglie e inserisce nella sua raccolta i monumenti letterari, teologici e legislativi dei secoli quinto, sesto e settimo, nei quali la disciplina gerarchica e papale del romanesimo ha trovato l'elaborazione più salda. Delle grandi lotte medioevali è data qui una documentazione selezionata quale poteva attendersi dalla competenza dell'autore del ben noto lavoro sulla *Publizistik im Zeitalter Gregor VII.* Può darsi che nell'economia generale del volume la proporzione fra la parte assegnata alle origini e al più antico sviluppo dell'organizzazione gerarchica cattolica e alla sua espansione medioevale da una parte, alla sua traiettoria di difesa nell'età moderna dall'altra, non sia la più armonica. I documenti qui raccolti dall'età della Riforma in poi, fino alla attività diplomatica di Benedetto XV e alle sezioni culturali-religiose della nuova costituzione germanica dell'11 agosto 1919, appaiono veramente esorbitanti in rapporto a quelli prescelti per le epoche precedenti. Ma bisogna tener conto del particolare pubblico studentesco al quale il Mirbt ha tenuto rivolto il suo sguardo e delle esigenze concrete ch'egli ha inteso soddisfare. Del resto, qualche complemento e qualche appendice pleonastica non toglie nulla al rilevante valore della raccolta e alla sua singolare utilità pratica. I riferimenti bibliografici, sobri e sostanziosi, in pochi casi possono apparire bisognevoli di supplemento.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Intorno allo scisma meleziano. — Delle tre parti in che si divide il volume di H. Idris Bell: *Jews and Christians in Egypt*. la prima, quella dedicata alla illustrazione della lettera di Claudio agli alessandrini, è già stata oggetto di esame in questo periodico (1). Ma non conviene lasciar passare senza una particolare menzione le altre due, che comprendono testi interessanti due fra le manifestazioni tipiche del cristianesimo egiziano nel quarto secolo: lo scisma cioè che prende nome da Melezio di Licopoli e l'ascetismo anacoretico, entrambi legate alla figura e all'opera di Atanasio.

Si tratta di una duplice serie di testi su papiro (10 e 7), frammenti dispersi di due archivi epistolari analoghi, dai quali non è arrischiato prevedere che possano venirci ancora, quando che sia, nuovi residui. La prima serie — comprendente dieci lettere, tre in copto e sette in greco — fu acquistata a due riprese, fra il 1922 e il 1923, ed è oggi catalogata nel museo Britannico, dal n. 1913 al 1922. I testi, assegnabili anche paleograficamente alla metà del IV secolo, provengono, per esplicita testimonianza di qualcuno di essi, dal medio Egitto e sono stati evidentemente raccolti insieme dai capi di una numerosa comunità meleziana, che è riuscita così a tramandarci, a distanza di sedici secoli, l'eco vivente delle sue traversie e della sua vita intima, di contro alle testimonianze, finora uniche note, di parte ortodossa. Se il Bell, che ha fatto di questi testi una illustrazione sagacissima e scrupolosissima (il Crum si è riservato il compito della illustrazione dei testi copti), è stato comprensibilmente tratto a esagerarne leggermente l'importanza, K. Holl, (*Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte*, nei Resoconti dell'Accademia di Berlino del 29 gennaio 1925; v. anche H. von Soden nella *Theologische Literaturzeitung* del 30 maggio 1925) eccede probabilmente nell'attenuarla. È vero. Non c'è nulla, forse, in questi testi, circa l'attitudine assunta da Atanasio al cospetto degli scismatici meleziani che noi non potessimo già in qualche modo arguire ed immaginare. Ma quel che finora poteva apparire semplice supposizione, affidata alla testimonianza rischiosa delle analogie con movimenti antecedenti o posteriori (si poteva pensare al conflitto con i millenaristi di Nepote all'epoca di Dionigi o alla politica religiosa di Cirillo), oggi è garantito dalla prova irrefragabile di

(1) V. A. Donini, *Claudio e i giudei d'Alessandria* in "Ricerche Religiose„ I, 2, p. 150 e ss. Ed ora anche T. Reinach, *L'empereur Claude et les Juifs*, in "Revue des études juives „ LXXIX, 158, p. 113 e ss.

queste lamentazioni dei perseguitati meleziani, che fanno il tenace vescovo in qualche modo responsabile delle violenze a cui sono stati più di una volta esposti. Ma i testi recuperati son qualcosa più che una pura documentazione di quel Gewaltstreich che finora era semplicemente imputato, nelle fonti note, ad Atanasio. Introducendoci nel seno stesso di una comunità meleziana, discoprendoci la sua costituzione etnica e sociale, ponendoci a contatto con le sue tribolazioni e le sue strettezze, essi — e il Bell e K. Holl non l'hanno sufficientemente rilevato — ci offrono il destro, un po' come le epigrafi donatiste, di raffigurarci le ragioni etnico-economiche dello scisma — che viene così a tradire sempre più le sue intime affinità con il donatismo dell'Africa romana — e di comprendere, sempre meglio, quali tendenze e quali lotte d'interessi vennero, anche in Egitto, ad innestarsi, per cercare di trarne profitto, sulle conseguenze politiche della « conversione » costantiniana, e per quali vincoli le varie correnti del cristianesimo egiziano del quarto secolo si ricollegano al movimento ascetico.

Le dieci lettere hanno per autore (la prima e quasi certamente l'ultima) o per corrispondente (le altre) un tal Pageo o Paieo (Παιοηῦς o Παγεῦς; l'identità dei due nomi è mostrata da K. Holl; il nome non è registrato nel *Namenbuch* del Preisigke, ma è da identificarsi con quello notissimo di Παεῦς), il quale, come anche il prefisso ἄπα dimostra, era prete e godeva una posizione eminente in un gruppo di meleziani, cenobiticamente organizzati. La collocazione cronologica dei vari documenti non è ugualmente agevole ed ugualmente sicura. Mentre il primo, il 1913, reca una data precisa, corrispondente al 19 marzo 334, agli altri non si può assegnare un'epoca che in base ad argomenti interni di discutibile valore. E la cosa è particolarmente spiacevole, perchè qualcuno di essi pone allo scoperto qualche atteggiamento di Atanasio che noi ameremmo inserire con certezza nella carriera così movimentata del grande patrocinatore dell'ortodossia nicena.

Chiamato da Costantino a partecipare al sinodo di Cesarea, da cui l'organismo e tutto il genere cristiano dovrà uscire purificato (1913, θείων βασιλικῶν γραμμάτων ἀναπεμφθέντων ὑπὸ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου κελευόντων τινὰς τῆς Αἰγύπτου ἐπισκόπους τε καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἑτέρους πολλοὺς καὶ ἐμὲ σὺν αὐτοῖς... ἀπαντῆσαι εἰς Καισάριαν τῆς Παλαιστίνης Συρίας πρὸς διάκρισιν περὶ καθαρισμιοῦ τοῦ ἁγίου Χρηστιανικοῦ γένους... — quest'ultimo vocabolo lo crediamo preferibile alla restituzione πλήθους del Bell), Pageo stipula una convenzione nella quale, di pieno accordo con i soprintendenti della μονὴ μονοχῶν chiamata Hathor e situata nel deserto orientale del nomo Cynopolita superiore, viene stabilito che, durante la sua assenza, il fratello Geronzio assolverà le sue mansioni controllando τὰ τῆς μονῆς πράγματα impegnandosi però in pari tempo a non far nulla ἄν[ευ (τῶν) προεσ]τώ'[των τῆς] μονῆς (la restituzione del Bell è suggerita dal contesto, ma suppone che lo scriba abbia lasciato un vocabolo), specialmente per quel riguarda l'assun-

zione o l'esodo dei μονοχοί. Il papiro fissa così in maniera definitiva la data del sinodo abortito di Cesarea, già del resto con sufficiente approssimazione circoscritta (Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, I, 2, p. 654), in base all'inizio delle lettere festali di Atanasio e al racconto di Sozomeno (II, 25) (1). La convocazione imperiale non doveva essere stata emanata più tardi della metà del febbraio. Il papiro inoltre apre qualche notevole spiraglio sulla costituzione della μονή meleziana, di cui Pageo, ἀπὸ κώμης Ἱππώνων πρεσβύτερος, appare come ἔφορος o διοικητής.

È noto come il sinodo in Cesarea fu accortamente sabotato da Atanasio, col suo rifiuto di intervenirvi. Essendo riuscito privatamente a giustificarsi dei più gravosi capi di accusa accampati contro di lui, il vescovo alessandrino ottenne da Costantino un messaggio di deferente riconoscimento della sua innocenza e di condanna delle mene calunniose dei meleziani. I vescovi che già si avviavano verso Cesarea furono arrestati sul cammino e fatti rientrare sulle loro sedi. Nella sua *Apologia contro gli ariani* (65), compilata una quindicina d'anni più tardi, Atanasio attesta che se ne tornarono con le pive nel sacco anche quelli che si erano aggregati e avevano offerto armi alla congiura di Eusebio di Nicomedia ai suoi danni (2). Anche Pageo prese la via del ritorno prima di compiere l'ἔκβασις in vista della quale aveva stipulato il suo patto? Non sappiamo. È certo però ch'egli era rientrato tranquillamente nella sua μονή quando lo raggiunse una missiva del fratello Callisto (il suo stile scorretto lo tradisce per copto) nella quale era, con amarezza accorta, descritta la violenza barbara con cui era stata colpita ad Alessandria la piccola comunità maleziana e la tenacia della persecuzione atanasiana contro i più eminenti rappresentanti della corrente, a capo della quale era ora Giovanni Arcaf. Il pap. n. 1914 è pre-

---

(1) Solo lo Schwartz nelle *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (1911, 375, 1) aveva retrocesso la convocazione del sinodo di Cesarea al febbraio o al marzo 333. Il papiro londinese gli dà torto.

(2) Non comprendiamo come il Bell (p. 47) che pure utilizza largamente i cc. 65-70 della *Apologia contra arianos* per delineare la situazione atta a spiegare il papiro n. 1913, affermi che "Athanasius himself nowhere mentions the Synod of Caesarea „. Sì, è vero: di menzioni esplicite non si trova mai traccia. Ma un'allusione molto chiara, e, per il nostro intento, molto eloquente, non si può legittimamente scorgerla nelle parole di quel medesimo capo che qui riproduciamo? — Γράψαντος γάρ μου τῷ Βασιλεῖ, ὅτι Ἀρσένιος εὑρέθη, καὶ ὑπομνήσαντος αὐτὸν περὶ ὧν ἤκουσεν ἐν τῇ Ψαμμαθίᾳ Μακαρίου τοῦ πρεσβυτέρου χάριν, ἔπαυσε μὲν τὸ δικαστήριον τοῦ κήνσωρος, ἔγραψε δὲ καταγινώσκων τὴν συκοφαντίαν τῶν καθ' ἡμῶν γενομένων, καὶ τοὺς περὶ Εὐσέβιον ἐρχομένους εἰς τὴν Ἀνατολὴν καθ' ἡμῶν, ἐκεύλεσεν ὑποστρέψαι.

cisamente questa missiva. Callisto racconta l'invasione di soldati avvinazzati quella sera del 24 di παχών (19 maggio) in cui Isacco visitò Erasco e ἠθέλεσεν γεύσασθαι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου ἐν τῇ παρεμβολῇ (1). Di qui prende lo spunto per annoverare tutte le malefatte di Atanasio e per implorare dai corrispondenti Apa. Pageu e Patabeit, preti, e da tutta la loro comunità, ricordo e sostegno.

A quale anno assegnare questo 19 maggio, così infausto per la conventicola meleziana, che si adunava fra Alessandria e Nicopoli? Il Bell si avvia alla soluzione del quesito, procedendo per eliminazione. E si pronuncia per il 335, per il momento cioè immediatamente precedente al sinodo di Tiro, che ebbe per Atanasio un epilogo così increscioso. E pare difficile non sottoscrivere all'assegnazione sua, la quale del resto viene a corroborare le ragioni altra volta ricavate dagli accenni generici di Sozomeno (II, 22) onde spiegare l'improvviso capovolgimento che portò Atanasio dal trionfo di Cesarea al nuovo esilio.

I papiri successivi ci consentono di spingere più a fondo lo sguardo nella composizione etnica e sociale dei gruppi meleziani. I tre papiri copti ci rivelano — e il Crum mostra la speciale importanza che viene ad essi dall'antichità loro — come l'elemento copto costituisse probabilmente lo strato etnico principale da cui, di fronte agli elementi compiutamente ellenizzati, lo scisma attingeva il suo nerbo: come l'elemento punico doveva costituire quasi certamente nell'Africa pro-consolare lo strato etnico in cui gettava le sue radici il movimento donatista. I due papiri 1915, 1916, mentre, in una esemplicazione tipica — quella del disgraziato Pamontheis, un povero oste, a cui gli affari volgono terribilmente al peggio, e che deve pertanto contrarre dei grossi debiti, non potendo assolvere i quali, si vede togliere dai suoi debitori ἀνελεήμονες καὶ ἄθεοι i suoi τέκνα νήπια κομιδῇ — offrono una chiara nuova documentazioue delle onerose condizioni in cui versava il popolo minuto e della diffusa, per quanto illegale, pratica di prendere fanciulli a garanzia di crediti (P. M. Meyer l'ha illustrato a sufficienza, *Jurist. Papyri*, p. 29), rivelano con una chiarezza commovente il calore dei vincoli fraterni che legavano nella sfortuna e sotto l'oppressione i membri della comunità meleziana. Lo scrittore, Herieus, che parla da solo nella prima lettera a Pageo, e anche a nome di un confratello nella seconda, diretta a tutta la comunità, ha tutta la sagoma di quelle figure che amano spiegare, nelle evenienze tristi della vita associata cui partecipano, il

(1) Non ci sembra di poter interpretare l'inciso come fa il Bell, nel senso che l'ἐπίσκοπος sia solo Isacco. Qui è Isacco più tosto che vuol trovarsi insieme a tavola col vescovo Erasco: una specie di antipapa, di fronte ad Atanasio. La notizia è nuova e non costituisce, ci sembra, una obbiezione contro il dato spontaneo, il silenzio assoluto e calcolato, in argomento, di Atanasio e degli storici ecclesiastici.

loro senso profondo della solidarietà, non mancando di accompagnare il loro invito alla beneficenza e la loro appassionata richiesta di soccorso per i sofferenti, con i postulati generali della carità e dell'amore scambievole: βοηθεῖν παραγγέλλεται ἡμῖν ὁ θεῖος λόγος πᾶσι, μάλιστα τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν.

La seconda serie abbraccia sette lettere dirette tutte a un anacoreta di nome Pafnuzio, il quale, a quanto risulta dal testo delle missive, godeva riputazione di insigne efficacia presso Dio. I fedeli si indirizzavano a lui, implorandone la preghiera interceditrice nei loro travagli materiali e spirituali. Impossibile, naturalmente, identificare il destinatario della pia corrispondenza con uno dei molteplici personaggi di nome Pafunzio, che la tradizione nonastica dell'Egitto post-costantiniana conosce (la *Historia Lausiaca* ne conosce almeno 3). Una delle lettere, l'ultima, porta, come nome del corrispondente, quello di Atanasio. Chi era mai costui? Dopo aver avuto a che fare col grande vescovo alessandrino in tutta la trattazione relativa ai papiri meleziani, il Bell è stato trascinato dal « miraggio » atanasiano e dal fascino lusingatore del rinvenimento di un tanto prezioso autografo. Tra i corrispondenti di Pafnuzio non ci sarebbe stato per caso anche il vescovo, così amante degli asceti e così da essi amato, e il fascetto di lettere indirizzate all'anacoreta, oggi recuperato, non conterrebbe la preghiera della sua mano e l'effusione della sua anima, tormentata e probabilmente non sempre del tutto tranquilla? Il Bell, prudentemente, non si sbilancia troppo. Ma quanto egli dice è sufficiente a mostrare verso quale conclusione va la sua inclinazione: « A definite decision it impossible. The most we can say is that there is at least a reasonable probability that we have in the present document a specimen of the hand of the great champion of orthodoxy ». Il che ha fatto osservare spiritosamente al p. Peeters (*Analecta Bollandiana*, 1925, 142): « Si un amateur nous montrait cela dans sa collection, on serait tenté de lui repondre que son fournisseur reviendra un autre jour présenter une lettre pastorale de s. Marc ». Chè in verità non pare si addica in alcuna maniera al grande e instancabile polemista il biglietto di raccomandazione, in cui il postulante dichiara fra l'altro: μάλιστα δ'ἐστὶ φροντίς μοι Διδύμης (sposa o figlia?) καὶ τῆς [μητρός].

E. B.

Testi cristiani per le scuole. — I nuovi programmi scolastici hanno finalmente fatto un po' di posto alla letteratura ed al pensiero cristiano: non ancora abbastanza, secondo noi, dato che i Padri greci sono completamente trascurati; ma rallegriamoci del poco che viene concesso oggi, in luogo del nulla di prima! E invece di aprire una discussione inutile, segnaliamo, per quelli tra i nostri lettori ai quali potesse interessare, qualche libro di testo che ci pare degno di particolare menzione. Per gli Istituti Magistrali Superiori la traduzione delle *Let-*

tere di S. Paolo, dovuta al nostro indimenticabile Agostino Biamonti (Roma, Libreria di Cultura, L. 8) rappresenta senza dubbio un libro ideale: versione ottima, letterale senza riuscire contorta; introduzioni chiare, informatissime, concise; commento ch'è un modello del genere, sotto ogni riguardo. Per i Licei, ecco una buona scelta di passi evangelici, dovuta al prof. Calogero Vitanza (*Teodicea ed Etica del Vangelo*, Catania, Società Tip. Editrice Siciliana, L. 8), che contiene tra l'altro il *Discorso della Montagna* (secondo Matteo) i principali episodi di questo Vangelo, comprese le parabole, completate con due tratti di *Mc.* (il cieco di Gerico, X, 46-52 e l'offerta della vedova, XII, 41-44) con le parabole di *Lc.*, tratti di *Giov.* (il prologo, l'adultera, la Samaritana, i discorsi XV-XVII) e degli *Atti* (la Pentecoste, il discorso areopagitico di S. Paolo). Buona, in complesso, l'ampia introduzione, che cerca d'illuminare l'ambiente storico in mezzo al quale la predicazione evangelica sorse e si propagò, il carattere letterario dei Vangeli, il valore ed il significato del messaggio cristiano. Non tutte le affermazioni del Vitanza sembrano ugualmente sicure, non sempre egli dà prova di assoluta indipendenza di giudizio nello scegliere tra le varie opinioni; ma da tutte le parti del libro traspare lo studio assiduo dell'argomento, e la preoccupazione d'interpretare il testo, senza volerlo invece asservire a concezioni che col messaggio cristiano non hanno assolutamente nulla in comune. L'appendice di *Logia Agrapha* ci sembra invece, francamente, che avrebbe potuto essere migliore.

Anche il volume di F. Di Capua, per i Licei e gli Istituti Magistrali (*Il pensiero cristiano*, parte prima: Tertulliano e Lattanzio. Firenze, Vallecchi, L. 10) è di quelli che si possono raccomandare caldamente e con sicura coscienza. Gli si può forse obbiettare, come libro scolastico, l'ampiezza eccessiva (manca ancora almeno S. Agostino); ma le introduzioni, il commento, la scelta dei passi, la cura data al testo (per l'*Apologeticum*, quello del Waltzing) sono in tutto degne del Di Capua, che da parecchi anni occupa un posto dei più onorevoli tra gli studiosi italiani della letteratura cristiana latina. Si tratta di un'ampia opera, in cui naturalmente non tutto appare lodevole a chi scrive; ma sono, queste, riserve che non intaccano il valore *scolastico* del libro. Il Di Capua ha scelto di Tertulliano capitoli dell'*Ad martyres*, dell'*Apologeticum* (tra cui quasi tutto il c. XXI: non però quel passo, ch'è anche dal punto di vista grammaticale, un ottimo esempio di periodo ipotetico del terzo tipo: *Sed et Caesares credidissent super Christo*, ecc. mentre ne sono riferiti gli altri meno forti, per motivi evidenti, che riguardano l'atteggiamento dei Cristiani verso l'impero), dal *De Testimonio animae*, dall'*Adversus Iudaeos*, dal *De praescriptione haereticorum*, e dal *De pudicitia*. L'editto del c. I, 6-9 è attribuito ancora a papa Callisto; la descrizione dello gnosticismo, a p. 163, avrebbe potuto essere più precisa; l'argomento giuridico tolto dalla *praescriptio longi temporis* andava chiarito menzionando quali devono essere i requisiti del possesso: *nec vi, nec*

clam, nec praecario, altrimenti perde di valore, o non riesce del tutto comprensibile. In complesso, tuttavia, il carattere singolarissimo di Tertulliano emerge abbastanza bene dalla scelta del Di Capua: forse, il suo « pensiero cristiano » sarebbe stato illuminato meglio se fossero stati compresi nella raccolta alcuni passi delle opere morali, o del *De baptismo* e dell'*Adversus Praxeam*. *Veteris vestigia flammae* sono le buone osservazioni sulla lingua, lo stile e le clausole metriche, a pp. 162-192. Ottima in genere anche la scelta dei passi di Lattanzio; sotto un certo punto di vista sarebbe forse stato consigliabile di comprendervi meno « pezzi di bravura » e qualche capitolo in meno del *De mortibus* per far posto a qualche brano del secondo libro delle Istituzioni, *De origine erroris*, e anche del *De ira Dei*.

A. P.

Un codice papiraceo del Pastore di Erma (1). — Nella collezione di papiri conservata nella Biblioteca dell'Università di Michigan negli Stati Uniti figura oggi un codice papiraceo, mutilo, del Pastore di Erma, contenente un considerevole frammento del testo greco, vale a dire dalla Similitudine II. 9 (χορηγοῦντες τοῖς πένησιν) alla Similitudine IX. 5. 1, terminando con ἐδόκει. Esso è il testo più antico del Pastore, eccettuati i frammenti, pure papiracei, di Berlino (P Berlino 5513) e di Ossirinco (P Ossirinco 404). Purtroppo, la nuova scoperta non colma la lacuna del testo che, dalla Sim. IX. 30.4 a tutta la Sim. X, è tuttora supplito dalle versioni; ma ciò nonostante, per quella parte del Pastore ch'essa ha ridonato alla luce, presenta non scarso interesse, costituendo un utilissimo termine di confronto per l'unica testimonianza fin'ora conosciuta: il codice del Monte Athos, scoperto da Costantino Simonide nel 1856 e pubblicato dal Tischendorf nella sua integrità, dopo le note peripezie, nello stesso anno.

Di questo codice papiraceo il Campbell Bonner dà un'ampia illustrazione, documentando le sue asserzioni sul valore considerevole di questa nuova testimonianza del Pastore, con un'opportuna scelta di esempi raggruppati in triplice categoria: 1) passi omessi dal codice Athos e che fin'ora sono stati ricostruiti dagli editori in base alle versioni latine e alle fonti ecclesiastiche; 2) lezioni che si discostano dal codice Athos per accordarsi con l'una o con l'altra versione, ovvero che si accordano con esso contro la testimonianza di quelle, o ancora conservano il testo originale dove tutte le altre fonti avevano errato; 3) varianti di natura grammaticale, linguistica. Nel primo caso è evidente il vantaggio di disporre di un testo in lingua originale, là dove non si possedevano che versioni; dal secondo appare il carattere sin-

(1) *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas* - by Campbell Bonner - in *The Harvard theological review*, vol. XVIII, num. 2, Aprile 1925.

cretistico, comune del resto a tutte le testimonianze papiracee, del frammento; nel terzo si afferma in modo speciale la superiorità di questo documento sul testo rappresentato dall'Athos. A questo riguardo la posizione reciproca dei due manoscritti è la seguente: mentre il codice Athos ci presenta un testo del Pastore grammaticalmente corretto, in seguito ad una scrupolosa revisione, il codice di Michigan ce ne ridona uno presumibilmente molto più vicino a quello che fu vergato dalla mano stessa dell'Autore, giacchè conserva tutte quelle peculiarità idiomatiche che distinguono la lingua volgare, comunemente usata negli ambienti popolari, o comunque noncuranti — come è stato rilevato per tutti gli scrittori del Cristianesimo antico — dei dettami del purismo letterario. Non sarebbe altrimenti spiegabile il frequente ricorrere di volgarismi in un testo sotto ogni altro rapporto diligentemente eseguito.

Da tutto ciò siamo portati a credere che l'importanza di questo nuovo lungo frammento delle Similitudini sia forse anche maggiore di quel che non appaia dalla prima relazione datane dal Bonner, e che esso costituirà, senza dubbio, uno dei capisaldi per l'edizione critica del Pastore, già tanto attesa, ed oggi, finalmente, in preparazione.

Maria Monachesi.

« **Roma aeterna** ». — Mentre Margherita Bolwin sta per pubblicare una annunciata dissertazione sulle vicissitudini del concetto di Roma eterna fino a Sant'Agostino e a Leone Magno; quasi complemento al suo lavoro sul divenire della mistica imperiale in Occidente (*Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik*. Leipzig, 1924) Franz Kampers inserisce nell'ultimo fascicolo del « Historisches Jahrbuch » (44. 2: *Roma aeterna und sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum*) una rapida ma densa nota per indagare in virtù di quale laboriosa trasposizione di concetti e mettendo in moto quali nozioni religiose l'idea di Roma eterna, etico-politico-mitologica, quale si era venuta organando nell'età dei Cesari, divenne la concezioue della teocrazia sacerdotale quale appare fin dal sesto secolo e quale riceve la sua consacrazione definitiva nell'ottavo. L'A. si dilunga in particolare a segnalare l'efficacia del *Constitutum* constantiniano in tale processo di elaborazione, trascurando però quel che è stato scritto in Italia di recente su questo documento.

e. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tipografico Leonardo da Vinci — Via Tuscolana, 60 — Roma (40)